



MORALE DES IDÉES-FORCES

DU MÊME AUTEUR

La Philosophie de Platon. 2e édition, 4 vol. in-18 (Hachette). Chaque volume. 3 50
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et par l'Académie française.

La Philosophie de Socrate. 2 vol. in-8 (F. Alcan) . . . . 15 »
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

La Liberté et le Déterminisme. 6e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan). 7 50

Histoire générale de la Philosophie. 10e édition. 1 vol. in-8° (Delagrave), avec des chapitres nouveaux sur la philosophie contemporaine . . . . 6 »

L'Idée moderne du droit en France, en Angleterre et en Allemagne. 4e édition. 1 vol. in-18 (Hachette) 3 50

La Science sociale contemporaine. 3e édition. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 50

La Propriété sociale et la Démocratie. Nouvelle édition. 1 vol. in-18 (F. Alcan). 2 50

Critique des systèmes de morale contemporains. 7e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan). 7 50

L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience. 2e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan) . . . . 5 »

La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau. 7e édition très augmentée. 1 vol. in-8° (F. Alcan), avec biographie, portrait et autographes de Guyau 2 75

Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau. 1 vol. in-18 (Colin). 5e édition . . . . 3 »

L'Évolutionnisme des Idées-forces. 4e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan) 7 50

Descartes. 1 vol. in-18 (Hachette, *Collection des Grands Ecrivains français*). 2

L'Enseignement au point de vue national. 3e édition. 1 vol. in-18 (Hachette) 3 50

La Psychologie des Idées-forces. 2e édition. 2 vol. in-8° (F. Alcan). 15 »

Tempérament et Caractère. 3e édition (F. Alcan) 7 50

Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive 2e édition (F. Alcan) 7 50

Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. 2e édition (F. Alcan) 7 50

La Psychologie du peuple français. 4e édition (F. Alcan) 7 50

La France au point de vue moral, ouvrage faisant suite à la *Psychologie du peuple français*. 3e édition (F. Alcan) 7 50

Les Études classiques et la Démocratie (A. Colin). in-8°. . . . 3 »

La Réforme de l'enseignement par la philosophie (A. Colin). in-18. 3 »

La Conception morale et civique de l'enseignement. In-18 (Editions de la *Revue bleue*) 2 50

Nietzsche et l'immoralisme. 3e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan). . 5 »

Esquisse psychologique des peuples européens. In-8°. 3e édition (F. Alcan). . . . . 10 »

Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain. 2e édition (F. Alcan). 7 50

Eléments sociologiques de la morale, 1 vol. in-8°. 2e édition (F. Alcan). 7 50

Le Socialisme et la Sociologie réformiste, 1 vol. in-8° (*sous presse*). 7 50

MORALE

DES

IDÉES-FORCES

PAR

ALFRED FOUILLÉE

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908



PRÉFACE

> On peut appliquer aux diverses doctrines morales ce que Pascal a dit des hommes : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entredeux. »

CHAPITRE PREMIER

PRINCIPES PROPRES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Objet propre et grandes divisions de la morale des idées-forces. — II. Pourquoi une morale scientifique doit-elle être une doctrine d'idées-forces ? — III. Applications les plus générales de la loi des idées-forces. Leur caractère immanent. — IV. Caractère scientifique de la morale des idées-forces. Son autonomie, son désintéressement.

I

OBJET PROPRE ET GRANDES DIVISIONS DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

Dans la crise que traverse notre époque, où sont mises en question l'existence et l'utilité même de la morale, avec ses fondements de toutes sortes, il nous a semblé qu'il fallait chercher un domaine où la moralité ne pût être atteinte. Un fait indéniable, le *fait de conscience*, une idée indéniable et qui est elle-même

un fait, *l'idée-force de moralité*, avec son action effective et sa puissance de réalisation, telles seront les bases de notre doctrine. La moralité se fonde elle-même en se concevant et se conçoit par le seul fait que nous sommes des êtres conscients. Elle se fonde, parce qu'elle se donne valeur théorique et force pratique : elle se conçoit, parce que la pleine conscience de nous-mêmes enveloppe l'idée des autres et du tout.

Au *Cogito* de Descartes, qui a produit une si importante évolution dans la philosophie théorique, doit s'ajouter, selon nous, un autre principe, *Cogito ergo sumus*, qui peut entraîner une évolution analogue dans la philosophie de l'action. De cette nouvelle formule exprimant le fait de conscience, nous tirerons des conclusions qui fondent scientifiquement la morale sur la nature même de la pensée et sur son efficacité. Nous ferons ainsi jaillir la moralité, en sa source profonde, de la seule réflexion de la pensée sur soi.

Notre méthode sera l'appel à l'expérience la plus radicale comme la plus complète, dernier terme de l'analyse et de la synthèse (dernier *pour nous*, dans l'état actuel de nos connaissances). Or, la conscience est la condition de toute expérience, ou plutôt elle est l'expérience primordiale : c'est pour cela que nous consulterons avant tout la conscience, principe de toute science, où se pose le sujet pensant et voulant, avec le sentiment qu'il a de soi et l'idée qu'il a d'autrui. Nous ferons ensuite appel à toutes les autres formes de l'expérience personnelle ou collective : nous tiendrons compte de tous les éléments contenus dans les diverses croyances vécues par l'humanité, formulées par les philosophes. La morale sera ainsi pour nous *l'ensemble des conséquences pratiques auxquelles on arrive, en prenant pour point de départ non seulement les conditions objectives de la vie individuelle et sociale, mais encore et avant tout une analyse radicale de l'expérience intérieure et de l'idée même de moralité, où la conscience s'exprime, ainsi qu'une synthèse intégrale des données de l'expérience.* Aux doctrines unilatérales nous voulons substituer une doctrine *omnilatérale*.

Le plan et les divisions de notre travail s'imposeront avec une logique rigoureuse. La méthode d'analyse, en effet, devra être successivement appliquée aux quatre données essentielles de la morale : sujet, rapport des sujets entre eux, objet, rapport du sujet à l'objet. L'analyse du sujet conscient nous révélera ce que nous nommons la *primauté théorique et pratique* de la conscience de soi. L'analyse du rapport entre les sujets nous révélera l'*altruisme* essentiel de la conscience, son intime socialité et, pour ainsi dire, sa polarité nécessaire. L'analyse de l'objet nous découvrira les *valeurs idéales* ou idées-forces directrices de la pensée et de l'action. Enfin l'étude du rapport qui relie le sujet à l'objet nous révélera l'action essentiellement *persuasive* de l'idéal sur le sujet pensant. Par là se trouveront établies les quatre grandes théories qui dominent la morale des idées-forces : *primauté de la conscience de soi*, *altruisme de la conscience*, *hiérarchie des valeurs objectives*, *idéal persuasif*. Ces théories peuvent se résumer, quoique d'une manière bien insuffisante, en quatre propositions essentielles : 1° l'idée-force de moralité est liée à la primauté de la conscience de soi : *Je pense, donc j'ai une valeur morale* ; 2° l'idée-force de moralité crée des valeurs objectives et les classe : *Je pense, donc j'évalue les objets* ; 3° l'idée-force de moralité s'actualise en se concevant : *Je pense, donc je réalise l'idéal* ; 4° l'idée-force de moralité fonde la vraie société : *Je pense, donc je commence à créer, dans et par la société humaine, **la société universelle des consciences*** (1).

Toutes ces applications du *Cogito ergo sumus* reposent, non plus sur la métaphysique ni sur des objets situés au-delà de l'expérience, mais sur la loi psychologique qui relie la pensée à l'action et engendre ainsi des objets dans l'expérience. Ces mêmes applications du *Cogito* démontrent que l'idée morale du désinté-

(1) Le sens de ces formules, nécessairement obscures, se précisera par la lecture de ce livre. Nous prions le lecteur de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait pris connaissance des **inductions et déductions dont notre doctrine est le résultat.**

ressement en vue d'autrui et de tous, loin d'être une notion artificielle, une illusion, une impossibilité, est naturelle et normale. Comment ne serait-elle pas typique pour l'humanité digne de ce nom, puisqu'elle est liée à la réelle et pleine conscience de soi, ainsi qu'au rapport intime des consciences entre elles dans la société et dans le monde?

De là dérivera une morale capable d'acquérir une valeur scientifique, puisqu'elle reposera sur des faits d'expérience et sur des idées dont l'action s'exerce au sein de l'expérience. Nos deux points de départ, — fait de conscience et idée morale, — sont inébranlables. Qui peut nier que l'être pleinement conscient de soi possède, sinon une moralité réelle, du moins l'*idée* de la moralité comme *pouvant* exister sous certaines conditions et comme *devant* exister, au sens le plus général de ce mot, qui désigne un idéal? L'idée de moralité est une des implications positives de l'expérience. Il n'est personne, à notre époque, qui ne la conçoive et, de plus, qui ne la définisse comme désintéressement en vue de l'ensemble, comme recherche de valeurs non pas seulement pour un individu, mais pour tous. Cette conception s'est développée dans l'humanité civilisée, par le progrès de la conscience personnelle et des relations inter-personnelles, mais elle était déjà en germe chez les peuplades les plus barbares. Au reste, son action ne dépend pas de son histoire. La morale des idées-forces, quoique attentive à toutes les croyances que l'humanité a pu avoir jusqu'ici, restera indépendante de ces croyances. Sans se mettre en dehors des réalités historiques, sociologiques, psychologiques, elle fera appel à l'idéal qui les domine. Un idéal ne relève pas de ce qui a eu lieu jusqu'à présent; il vaut par lui-même, n'eût-il encore été jamais conçu et jamais réalisé. La moralité idéale, par la voix de notre conscience intime, prononce ce jugement : — Je me pense, donc je dois être, donc je suis. La première solution du problème moral est inhérente à sa position même; dès qu'il se formule, il commence à se résoudre. Les objections à l'idée-force de moralité et, par extension,

à la morale des idées-forces se retournent inévitablement contre ceux qui les élèvent. Combattre l'idée morale, c'est la concevoir, c'est donc, *ipso facto*, lui donner une première existence, dans sa pensée ; c'est, au moment où on veut la nier, l'affirmer tout au moins *en tant qu'idée*. Or, en se concevant, cette idée se confère d'abord une *valeur*, puis un *pouvoir de réalisation*, enfin un commencement de *réalité effective*. On ne peut la penser sans qu'elle s'affirme et sans qu'elle agisse.

Notre doctrine, on le voit, ne se contentera pas de prendre pour base, comme le font les évolutionnistes et positivistes, des faits particuliers analogues à ceux qu'étudient les sciences particulières, c'est-à-dire un *objet* quelconque de sensation ou d'expérience extérieure ; elle ne se suspendra pas non plus, comme le voulait Kant, à une *loi* toute faite qui nous dirait : *sic volo* ; enfin elle ne partira pas, comme le voulait Guyau, de pures hypothèses analogues aux hypothèses contingentes de la science et ayant, de plus, cette infériorité d'être impossibles à vérifier empiriquement ou à évaluer rationnellement. Non ; son point de départ, *la conscience même de soi*, n'est pas une hypothèse, elle est, comme nous l'avons dit, un fait ; elle est mieux qu'un *fait*, étant la condition interne de tous les faits ; elle est même plus qu'une *loi*, étant la condition de toute loi. La morale, en un mot, aura pour fondement ultime ce qu'il y a en nous de plus *élémentaire* et ce qu'il y a de plus *universel*, le dernier terme de la différenciation et le dernier terme de l'intégration, qui tous deux s'expriment dans l'idée morale. Aussi ne ferons-nous dépendre notre doctrine que de cette idée même, expression de notre nature la plus profonde. Sans exclure aucun des autres appuis, la morale des idées-forces se soutiendra seule, non pas, comme dirait le poète latin, par sa propre masse, *mole sua*, mais par sa propre idéalité et sa propre efficacité.

II

POURQUOI UNE MORALE SCIENTIFIQUE DOIT-ELLE ÊTRE UNE DOCTRINE D'IDÉES-FORCES

Dans le langage de Descartes, tous les faits conscients sont ou impliquent des pensées de forme plus ou moins définie, des « idées » enveloppant elles-mêmes sentiment et désir. On sait que nous adoptons cette terminologie. Mais Descartes et les anciens philosophes avaient examiné seulement le pouvoir qu'a l'intelligence de reproduire les objets donnés sans elle. Or, la principale question philosophique et morale, à notre avis, c'est celle que nous avons posée et examinée dans toute la série de nos ouvrages : — Quelle force a l'intelligence pour *produire* elle-même des objets et, avant tout, les objets qui dépendent de notre volonté ?— Les idées, avait dit Spinoza, ne sont pas comme des peintures muettes sur un tableau ; elles affirment, elles parlent. Mais Spinoza s'en tient toujours, comme Descartes, au point de vue des objets *appréhendés* : nous, nous ajoutons, — et l'addition nous semble capitale, parce qu'elle nous place au point de vue des objets *produits* : — les idées agissent. Toute assertion est aussi exertion ; l'affirmation intérieure n'est pas simple réverbération, mais génération de lumière et de chaleur. Kant, allant plus loin que Descartes et Spinoza, montra que la pensée coopère à la *vérité* par ses formes essentielles, qui s'imposent aux objets de la connaissance ; nous, poussant jusqu'au bout la révolution « copernicienne » de la philosophie, nous faisons produire par la pensée la *réalité* de ses objets dans le domaine de l'action. Alors vraiment la pensée devient le centre du système et fait tourner les objets autour d'elle au lieu de tourner autour d'eux. Ce pouvoir directeur et producteur, non plus seulement reproducteur, nous essaierons de le faire éclater aux yeux

dans toutes les parties de la science morale. L'homme pense, il sent, et l'acte suit. Le subjectif s'objective par sa propre vertu, lorsqu'il contient des éléments de vérité. Ne confondons pas l'idéal, conforme aux lois de la nature, avec l'utopie qui en est la négation. L'idéal contient des éléments de possibilité et même de réalité qui font que, présent à la pensée, il trouve moyen de passer dans les faits. L'utopie est à la fois irréelle et irréalisable, parce qu'elle est en opposition avec l'idéal : il lui manque la force de l'idée vraie. Si pourtant l'utopie a encore quelque influence, c'est en raison des éléments de vérité qui s'y mêlent toujours à l'erreur. Une utopie complète n'aurait plus de sens et ne trouverait pas même, pour s'exprimer, de proposition intelligible.

Aussi n'avons-nous jamais soutenu ce paradoxe qu'une pensée illusoire crée la réalité de son objet. Nous avons soutenu et soutenons de nouveau que les éléments vrais de toute idée, — par exemple celle de la liberté, malgré certains éléments illusoires qui s'y mêlent quand on la conçoit sous la forme du libre arbitre vulgaire, — tendent à réaliser progressivement en nous l'*objet* de cette idée ou un *équivalent pratique* de cet objet (1). En tout et partout c'est le possible pensé et désiré qui se réalise, non l'impossible ; mais un véritable idéal n'est-il pas une combinaison de possibles? D'ailleurs, savons-nous jamais d'avance ce qui est hors d'atteinte dans la sphère des valeurs ? On arrive parfois, selon l'expression vulgaire, à faire l'impossible, c'est-à-dire à réaliser ce qui semblait d'abord irréalisable, ce qui l'eût été en effet sans notre idée et notre désir.

Certains philosophes opposent le sentiment à l'idée : mais, selon nous, le sentiment est inhérent à l'idée : il est l'idée jouissant de la conscience qu'elle a de soi et de l'acte par lequel elle se pose. La pensée, pour ainsi dire, *sent* l'idéal, elle le fait être en le concevant comme praticable et désirable. D'autre part, l'idée est inhérente à tout sentiment qui se distingue de la pure

(1) Voir, dans *la Liberté et le Déterminisme*, la théorie des équivalents.

sensation informe, de la sensation sans aucune représentation d'objet déterminé. Pas de sentiment familial sans quelque idée de la famille, pas de sentiment patriotique sans quelque idée de la patrie, pas de sentiment philanthropique sans quelque idée de l'humanité (1).

L'influence des idées est sans doute moins visible que celle des intérêts et des passions, dont la puissance communicative produit des résultats matériels faciles à constater ; mais l'action des idées est plus profonde, parce qu'elles expriment, non un état particulier et présent du système nerveux, mais une modification stable et acquise, qui, par l'éducation, devient le patrimoine de l'humanité entière. Même les idées « abstraites », qu'on prétend incapables de remuer un fétu, se montrent souvent plus puissantes que les autres, par la force latente qu'elles ont emmagasinée et rendue prête pour l'action. En outre, les idées sont plus durables. Dégagées des contingences de temps, d'espace, de personnes, elles survivent aux circonstances où elles sont nées. Faut-il rappeler une fois de plus comment les idées philosophiques du XVIIIe siècle ont dirigé la Révolution, transformé le régime juridique, économique et social ? Tout est-il faux dans la théorie de Taine qui fait sortir en partie la Révolution française et la « Déclaration des droits de l'homme » d'une idée abstraite et universelle de « l'humanité » ?

Toujours est-il que la morale est nécessairement sous la dépendance d'idées formant une hiérarchie rationnelle, c'est-à-dire organisées selon les conclusions les plus générales de la science. Et comme la science est elle-même en évolution continuelle, la morale a une

(1) Toutes les idées sont des synthèses de représentations, de sentiments et même d'impulsions, synthèses ayant une forme plus ou moins précise qui les rend accessibles à une conscience plus ou moins claire. Concrètes d'abord, toutes remplies de cette chaleur intérieure qui vient des émotions et appétitions, les idées peu à peu se refroidissent, deviennent plus abstraites, servent de substituts aux sentiments et même aux sensations, permettent d'établir des relations générales, des lois, et par cela même de commencer la science. Elles ne méritent donc pas le dédain des écoles positivistes et matérialistes.

partie mobile et progressive, qui n'exclut pas les points immuables. Elles a sa dynamique et sa statique, à la fois individuelles et sociales. Loin d'être absolument fixes, les idées changent selon les rapports nouveaux qui s'établissent dans la réalité ou qu'elles y établissent elles-mêmes par les nouveautés qu'elles révèlent.

En vertu de ces principes, notre livre sera à la fois une étude des réalités et une étude des idées, en tant que celles-ci sortent du réel même et peuvent réagir sur le réel. Si l'on songe à la hauteur du but et à la complexité des questions qui se rapportent à la morale, on excusera sans doute l'ambition que nous avons eue d'étudier le problème sous toutes ses faces et de chercher un principe capable de les unifier : on excusera surtout l'inévitable insuffisance des résultats. Un moraliste poète n'a-t-il pas dit :

Pour faire un pas, il faut vouloir en faire cent (1).

III

APPLICATIONS LES PLUS GÉNÉRALES DE LA LOI DES IDÉES-FORCES. LEUR CARACTÈRE IMMANENT

Ce n'est pas encore le moment d'exposer une doctrine qui, pour se montrer sous ses divers aspects, demandera un volume. Disons seulement que les idées fondamentales de l'éthique, dignité, valeur, bien, devoir, responsabilité, droit, etc., une fois transposées dans le domaine de l'expérience intérieure et extérieure, acquerront une portée vraiment positive et un sens immanent. Ne s'édifiant que sur des idées et des faits, notre éthique se gardera de devenir une « métamorale ».

Quand nous étudierons le sujet conscient, nous verrons que, pour l'homme, l'idée de dignité est déjà la dignité en sa source première ; c'est elle qui nous confère une

(1) Guyau, *Vers d'un philosophe.*

valeur matériellement inestimable. De même, si j'ai l'idée d'une fin, je me pose par cela même une fin immanente ; tel est le pouvoir de la pensée réfléchie. La recherche des fins par l'homme est un fait scientifique qu'on n'a pas le droit de nier ou de négliger, quelque opinion qu'on se fasse sur l'extension transcendante de la finalité à la nature. Non seulement l'idée de fin se réalise chez le sujet capable de la concevoir et de l'appliquer, mais nous verrons que cet être devient pour lui-même une fin, nécessaire à la pensée de toutes les autres et à leur réalisation. Que l'homme soit « fin *en soi* », c'est matière à litige entre métaphysiciens ; mais, de fait et de droit, l'homme est *fin pour soi*, par cela même pour les autres êtres conscients, capables de le concevoir et de se concevoir sous l'idée de fin. Ainsi, dans la morale des idées-forces, subsistera une finalité vraiment interne.

Quand nous passerons à la considération des objets, l'idée de valeur objective ou de *bien* conservera le même sens immanent. En pensant les diverses valeurs et les divers biens selon les catégories de la quantité, de la qualité et de la relation, l'homme les actualise et crée une « table de valeurs », non pas arbitraire, mais établie d'après toutes les données des sciences objectives. Connaître, c'est constater ce qui est ; évaluer, c'est réagir, soit dans le sens de ce qui existe, pour le maintenir ou y ajouter, soit à l'opposé de ce qui est, pour le supprimer et le détruire ; dans tous les cas, on réagit pour modifier ce qui est. Il y a donc, chez celui qui évalue, quelque chose qui « répond à la réalité comme » mais n'y « correspond » pas (1). Que peut être ce quelque chose, sinon une idée-force de ce qui est *le meilleur* ? La valeur, c'est le *désiré* ou le *désirable*. Le désirable est lui-même une forme du désire : il est l'objet du désir que nous avons d'atteindre une satisfaction toujours plus complète de nos fonctions mentales. Dans la doctrine des idées-forces, on verra cette idée de valeur conférer la valeur primaire à l'être qui conçoit et

(1) Voir le livre de M. Orestano : *I valori humani*.

crée des valeurs. L'homme *évaluateur* précède et domine les choses évaluées.

En étudiant le rapport du sujet à l'objet, nous verrons que l'*idée* de *devoir*, — quoique non primitive, mais dérivée, — n'en crée pas moins un devoir réel en se concevant : elle est le devoir qui commence. Veut-on, outre la psychologie, invoquer l'histoire ? Celle-ci nous montrera que c'est toujours l'idée qui engendre l'obligation, soit chez les individus, soit chez les peuples. Une nation s'impose un devoir réel en le pensant comme possible. Si la France formule une déclaration des droits de l'homme, elle se met elle-même sur les épaules le noble fardeau des droits à réaliser, des réformes à accomplir dans son sein et à propager dans le monde. Celui qui conçoit une tâche commence à la faire sienne : elle est sa pensée, par cela même son *devoir* et son *pouvoir*.

Que le devoir, en se concevant, suscite le pouvoir dont il a besoin, c'est ce qui ressortait déjà de notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme*. N'y avons-nous pas montré que le *pouvoir* moral résulte de l'idée morale elle-même, du *devoir* que nous nous *persuadons* d'accepter et d'accomplir ? La liberté n'est pas une chose toute faite, c'est une puissance qui se fait. On peut redire à son sujet : — Je pense, donc je deviens, donc aussi je suis : je me pense moi-même, donc je deviens moi-même, donc je suis moi-même : je pense mon indépendance idéale, donc je deviens indépendant, donc, sous tel ou tel rapport, je deviens libre. Je ne suis plus l'aiguille aimantée dont la spontanéité n'est qu'apparente : ma pensée s'aimante elle-même et s'oriente par l'idée qu'elle a de son pôle. Quant au libre arbitre absolu, conçu comme pouvoir transcendant et insondable à la science, la question de savoir s'il existe revient à la philosophie première et à la partie purement philosophique de la morale, qui est la « métamorale ». Dans la partie scientifique, on ne peut faire intervenir que l'idée et le désir de la liberté, avec les effets de libération progressive qu'ils entraînent.

Cette notion vraiment immanente de la liberté, sans exclure les croyances relatives à l'essence intime, communique son caractère immanent à toutes les notions morales connexes. L'idée de ma responsabilité, par exemple, suffit à me rendre déjà responsable. Voir le mal d'autrui, c'est en prendre pour moi et sur moi une part; c'est aussi, dès que j'y puis quelque chose, prendre ma part des responsabilités (1).

Enfin, quand nous arriverons au rapport mutuel des sujets conscients, nous verrons que la vraie solidarité est celle qui se crée en se concevant elle-même : *je suis lié par l'idée de mon lien avec autrui et avec tous.* L'idée de société réalise seule la vraie société, qui n'est pas purement mécanique ou biologique. Allons plus loin : l'idée de l'univers réalise en nous l'univers, qui, s'il n'était nulle part conçu, n'existerait pas comme *tout-un* distinct de ses parties, c'est-à-dire comme véritable univers.

Une conception nouvelle du droit dérive du vrai rapport des sujets entre eux, qui, selon nous, est un rapport de consciences et d'idées-forces. Ne l'avons-nous pas fait voir jadis? Le droit est une idée d'autonomie qui tend à se réaliser dans l'individu et dans la société : l'idée du droit est déjà le droit qui se pose. Le seul fait de concevoir cette idée me confère un titre à ne plus être traité comme une chose ou un instrument. Guichardin énonce quelque part cet aphorisme à la Machiavel : « Les revendications réitérées créent un droit. » Ce qu'il dit en un sens politique pour justifier les prétentions injustifiées, peut être pris en un sens philosophique et moral : la revendication du droit, chez un être qui en a l'idée, crée le droit même. Je parle évidemment ici du droit en général, non de tel droit particulier et concret : je veux simplement dire que l'être qui a la notion de son caractère « sacré et inviolable » acquiert par cela même une valeur que n'a pas l'être dépourvu d'une telle notion. Nous pressentons cette vérité quand nous sommes en présence d'un être, quel qu'il soit, qui mani-

(1) Voir plus loin, IIe partie, chap. II.

feste la prétention à ne pas être traité comme une chose : nous nous sentons alors devant une force supérieure. La volonté d'être respecté rend respectable.

A tous les points de vue, l'immanence est manifeste dans la morale des idées-forces, puisqu'elle trouve en elle seule son principe, l'idée, et son grand moyen d'application, la force de l'idée. Fondée sur la conscience comme condition de la connaissance et de l'action, la morale des idées-forces exclura le transcendant ; le « transcendantal » même n'y sera plus une simple *forme*, mais se ramènera à la conscience de la réalité intérieure. Raison, conscience et expérience ne feront plus qu'un.

Les sciences positives ont rejeté avec raison de leur domaine les spéculations de la métaphysique. Comment appartiendrait-il au physicien de disserter sur l'essence de la matière et de la force ; au biologiste, sur l'essence de la vie? A propos de la morale, il y a des spéculations transcendantes qui doivent être également réservées aux métaphysiciens : elles ne viennent qu'à la suite des problèmes proprement moraux, étudiés par les méthodes de la science. Elles concernent ce que Kant appelait les postulats de la raison pratique : essence de la liberté, rapports de la contingence avec la nécessité, destinée humaine, conditions de la possibilité du souverain bien et de l'accord complet du bonheur avec la vertu, représentation hypothétique de ces conditions sous la forme du divin. Voilà vraiment le domaine de la « métamorale ». Mais, quand nous nous demanderons ce qui constitue l'idée morale elle-même, quand nous rechercherons son origine dans la constitution de la conscience, quand nous analyserons l'acte moral, c'est-à-dire l'intention désintéressée, quand nous rechercherons la *nature* de cette intention, son *origine* et ses *fins*, ainsi que la classification hiérarchique de ces fins ou valeurs, est-ce que nous ferons de la métamorale? Loin de là, nous serons en plein dans la morale et ce sont les autres qui restent en dehors. Écartons ou différons la métamorale, mais n'écartons pas la morale elle-même, qui s'impose à toute vie consciente de soi. Il nous semble contraire à

la science de considérer la moralité comme une simple « chose » vue du dehors. En fait, la moralité se voit et se sent elle-même ; son idée est précisément ce qui la constitue ; elle est une conception qui se réalise, non pas une réalité qui se verrait toute faite. Elle n'existe pas seulement *en soi*, mais *pour soi* ; elle doit s'apparaître, ou plutôt, car il ne s'agit pas ici d'apparence, elle doit se faire elle-même en se concevant et en se voulant ; elle doit exister à la fois pour soi et par soi. L'idée morale est donc non seulement autonome, mais automotrice. Au lieu de ramener entièrement la moralité aux mœurs et lois données de fait, il faut y voir le contraire du donné, du cristallisé, du figé ; il faut y reconnaître ce qui donne sans cesse du nouveau, ce qui anime le réel donné et le transforme par la conception d'une réalité supérieure. Nous rétablirons partout le grand ressort qui seul peut mouvoir tout mécanisme, la grande pulsation centrale qui seule peut animer tout organisme.

Remplaçant partout les entités transcendantes du dogmatisme par des pensées qui se réalisent, nous ne fonderons la morale ni sur le sable mouvant des « faits » bruts, ni sur le roc inerte de la « substance » ; nous lui donnerons pour principe l'idée, plus flexible que les faits, plus solide que le « substrat » des ontologistes. L'Antée de la morale ne reprend pas seulement des forces en touchant la terre ; il en reprend davantage en s'élevant vers ce qu'on peut appeler avec Platon, mais en un sens nouveau, la région des idées.

IV

CARACTÈRE SCIENTIFIQUE DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES. SON AUTONOMIE, SON DÉSINTÉRESSEMENT

On a dit : la science ne peut pas plus être immorale que la morale ne peut être scientifique (1). Alors même

(1) M. Poincaré.

qu'on accepterait la première proposition, il faut rejeter la seconde. La morale, selon nous, peut et doit acquérir les qualités qui caractérisent la science.

Au point de vue logique, une vraie science exige d'abord la *spécificité* de son objet, qui seule justifie logiquement la spécialité de l'étude consacrée à cet objet. Or, l'idée-force de moralité ou de désintéressement en vue de l'universel est spécifique et *sui generis* : elle ouvre à la pensée et à la volonté un monde nouveau. Une science exige ensuite l'indépendance et l'*autonomie de ses méthodes*. Nous verrons que cette indépendance existe en morale, surtout si on y introduit la méthode des idées-forces, qui n'implique autre chose que l'idée même et son action. Une science exige encore la *spontanéité de son développement* dans sa sphère propre : cette spontanéité est réalisable pour la morale, notamment pour celle des idées-forces. Enfin une science exige la *solidarité avec les autres sciences*, qui lui fait subir leur influence par un perpétuel échange de découvertes et de conceptions générales. C'est encore ce qui a lieu pour la morale et, plus particulièrement, pour celle des idées-forces, liée à toutes les sciences par les idées mêmes qu'elle leur emprunte.

Au point de vue psychologique, une vraie science implique la conformité de ses principes et de ses conclusions, avec le contenu et les formes ultimes de l'expérience, notamment de l'expérience intérieure, condition de toutes les autres. Ces principes et ces conclusions doivent avoir pour caractères : la *nécessité*, étant donnée notre constitution mentale, l'*universalité* de droit, sinon de fait, qui dérive de la nécessité même, l'*impersonnalité* ou le désintéressement, qui découle de l'universalité, enfin l'*efficacité* dans la conduite de la vie individuelle et collective. La morale des idées-forces offrira tous ces caractères. Elle sera l'expérience même en sa source consciente et en son développement actif, où l'idée se révèle énergie. Elle ne sera pas pour cela cet empirisme extérieur et de surface auquel se tiennent les positivistes et évolutionnistes, pas plus qu'elle ne sera le rationalisme abstrait, objectif ou subjectif, auquel

se tiennent Platon et Kant. La loi expérimentale des idées-forces laissera à la science de la conduite toute son *autonomie*, puisqu'elle ne la suspendra à aucune loi qui dépasse l'idée morale. Cette idée même ne sera plus conçue comme imposée d'en haut, soit par la volonté divine, soit par quelque principe métaphysique ; ni d'en bas, par les lois inférieures de la biologie ou de la sociologie. Il n'y a aucune hétéronomie dans la morale des idées-forces. Aussi sera-t-elle la véritable morale indépendante. Chacun doit être son propre Moïse et gravir le Sinaï de la pensée pour y chercher ses propres tables de valeurs, qui sont en même temps les valeurs universelles.

Notre théorie sera plus encore que de l'autonomie, puisqu'elle fera naître le devoir de l'*idée* de devoir, sans croire que cette idée soit une sorte de loi nécessaire imposée par le noumène au phénomène. Certes, sous le rapport de l'intérêt social et même de l'intérêt individuel, la moralité s'*impose* à nous ; mais, en elle-même, en ce centre où elle est bonté désintéressée, elle se *propose* à nous. Loi nécessaire aux autres points de vue, l'idéal moral demeure, au sommet le plus élevé, absence de loi et spontanéité pure.

Outre l'autonomie, la morale des idées-forces a encore pour caractère un essentiel désintéressement. Elle ne cherche pas au dehors les moyens d'incliner la volonté : persuasive par elle-même et par elle seule, c'est sa valeur conçue et comprise qui fait sa puissance active. Elle n'exclut pas pour cela tous les mécanismes sociaux et vitaux qui sont les appuis des mœurs, mais elle leur confère, pour ainsi dire, leur vérité et leur solidité.

Le résultat final de notre travail sera à la fois une conception propre de la moralité et la synthèse des anciennes morales, une fois rectifiées et poussées à leur achèvement. En premier lieu, à la morale *formelle* de la raison, telle que Kant l'a conçue, nous substituerons une morale réelle de la conscience. Mais nous entendrons la conscience comme autre chose qu'une appréhension de pures « formes » sans con-

tenu, d'un « sujet formel » sans réalité. Saisissant immédiatement en soi l'être, la conscience constitue par là même le réel présent à soi.

En second lieu, à la morale extérieure et matérielle de l'*évolutionnisme*, comme à la morale trop exclusivement sociologique du positivisme, nous substituerons une morale vraiment intérieure, puisqu'elle est fondée sur la nature même du moi.

En troisième lieu, par l'analyse radicale de la conscience, nous substituerons des données certaines aux *hypothèses métaphysiques* qui sont le fond des croyances individuelles ou collectives, des multiples philosophies et des multiples religions. Nous réserverons cependant une grande part à l'hypothèse, par conséquent à l'*anomie* de Guyau et de Nietzsche, mais nous montrerons que cette part, progressivement réduite, n'exclut pas le caractère expérimental et positif de la science qui règle la conduite.

Tout en constituant ainsi la morale comme science, nous donnerons sa signification à la théorie qui définit la morale comme *art*. Le propre de l'art est de créer une idée et, par cette idée, une réalité. En même temps qu'une science vivante et vécue, la moralité est un art vivant et vécu, qui ne se nourrit pas de fictions ni de spectacles, mais de vérités et d'actions. Nous ne sommes pas ces contemplateurs sur le rivage dont parle Lucrèce ; acteurs dans la tempête universelle, c'est la manière dont nous nous conduisons au milieu des vagues et des vents qui fait notre moralité. Les uns ne pensent qu'à eux-mêmes, les autres pensent à leurs compagnons e les secourent.

Le caractère de la morale des idées-forces est de favoriser l'initiative. Le rôle de l'idée en matière morale et sociale, n'est-ce pas le rôle de l'invention bien plus que de l'imitation ? L'homme ne tire rien du néant, sans doute, mais il tire de ce qui est ce qui peut être et doit être ; il introduit dans le monde, avec des idées nouvelles, des choses nouvelles qui, sans lui, n'eussent pas existé. L'idée même de production est productrice. L'homme est le seul être à nous connu qui conçoive et

commence un monde autre et meilleur. La morale est le triomphe de la pensée créatrice, qui tire d'elle-même, d'abord avec effort, puis avec la spontanéité de l'inspiration, un nouvel univers.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES AVEC LA PHILOSOPHIE DES IDÉES-FORCES

Nous croyons que la philosophie doit tendre à se rapprocher de la science. Celle-ci est la constatation et le développement de *l'expérience partielle*; la philosophie est la poursuite et l'anticipation de *l'expérience totale*, la recherche des ensembles les plus généraux et des éléments les plus radicaux, de telle sorte que la philosophie prolonge la science. De plus, nous croyons qu'il ne faut faire intervenir la philosophie que là où est sa vraie place, non là où la science proprement dite se montre efficace et suffisante.

Nous ne méconnaissons pas pour cela le rôle de la philosophie en morale. La science du bien n'acquiert toute sa vertu pratique que lorsqu'elle est poussée théoriquement jusqu'aux idées-forces qui sont ses premiers principes, jusqu'aux idées-forces qui sont ses dernières conséquences. Pour nous comme pour Spinoza, mais en vertu de tout autres raisons, l'éthique est une philosophie et la philosophie est une éthique. Sous sa forme réfléchie et raisonnée, la morale est la philosophie même tirant de la plus haute spéculation la plus haute action.

La morale des idées-forces offrira nécessairement les mêmes caractères que la philosophie des idées-forces, à laquelle elle est liée. Il importe de mettre en relief ces caractères.

I. — Considérée au point de vue du sujet pensant, la

philosophie des idées-forces est une philosophie de la conscience. Son rôle a été précisément de restituer à la conscience ou à ses états la *réalité* vraie et l'*efficacité*, conséquemment la primauté spéculative, germe de la primauté pratique. Elle s'est efforcée de détruire la conception de l'*idée-reflet*. On s'obstinait à traiter la pensée et la conscience d' « épiphénomènes » sans *influence* et sans *valeur*. Etrange épiphénomène que celui sans lequel il n'y aurait plus aucun phénomène, aucune apparence pour une conscience! Je veux bien que la pensée soit un *sur*-phénomène, mais dans le sens où on parle du sur-homme ; la pensée, en effet, est *au-dessus* de tous ces phénomènes qui n'existent comme tels que pour elle, conformément à ses propres lois, en même temps qu'aux lois de l'univers. Mais ce n'est pas seulement cette vérité, inébranlable depuis Descartes et Kant, que la doctrine des idées-forces a remise en lumière; elle n'a pas seulement montré dans la pensée un sujet nécessaire à tout objet. Elle y a révélé une condition d'activité et de puissance, un facteur du devenir, une force. Le prétendu épiphénomène entraîne des phénomenes nouveaux, des existences et des actions qui, sans lui, n'eussent pas vu le jour. Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, c'est sous le rapport de la causalité et de l'*action*, non pas seulement de la *représentation*, que nous avons toujours considéré les idées. Par cela même, nous avons pu les envisager aussi sous le rapport de la *finalité* et nous en avons rétabli la dignité supérieure. La primauté de la conscience n'est pas seulement théorique, comme exprimant la condition première de toute connaissance; elle est aussi pratique, comme exprimant la condition première et le but ultime de l'action; elle a pour conséquence, en morale, le caractère inestimable et incommensurable de la personnalité consciente.

II. — Considérée au point de vue des objets, la philosophie des idées-forces est une philosophie de *valeurs* se conférant l'efficacité par la conscience d'elles-mêmes.

Les Allemands divisent volontiers en trois groupes

les doctrines philosophiques : 1° celles qui s'efforcent d'atteindre les objets et de les exprimer dans un système : c'est la tendance objective et systématique ; 2° celles qui ramènent tout à la théorie de la connaissance et ne prétendent pas atteindre l'existence ; 3° celles qui se contentent de valeurs subjectives, créées par le sujet doué de volonté ou de « puissance » ; telles sont les doctrines de Guyau et de Nietzsche. On a symbolisé ces trois positions philosophiques en disant que, pour la philosophie systématique et objective, il y a équation de la pensée et de la réalité : pensée = réalité ; pour les partisans de l'épistémologie, la réalité dépasse la pensée : pensée < réalité ; enfin, pour le troisième groupe, la philosophie étant l'évaluation du réel par la pensée selon les besoins de la connaissance et de l'action, il s'ensuit que la pensée dépasse la réalité : pensée > réalité (1). N'y a-t-il aucun moyen de ramener à une synthèse la direction objective, la direction épistémologique, la direction subjective prise par la philosophie de l'évaluation ? C'est ce que nous croyons pour notre part, c'est ce que nous avons tenté de faire. La philosophie des idées-forces, à la fois théorique et pratique, est essentiellement la réunion des trois points de vue. Elle pose d'abord des idées, donc des modes de *connaissance* accompagnés de sentiments et d'impulsions. Ces idées sont des *valeurs*, puisqu'elles portent sur des vérités, sur des biens, sur du beau, sur de l'utile, et ces valeurs deviennent pratiques par elles-mêmes grâce à la force de réalisation qui appartient aux idées.

La philosophie que nous soutenons est donc bien une philosophie d'évaluation, comme celle de Guyau et de Nietzsche, mais non d'évaluation illusoire ou artificielle, comme l'imagine Zarathoustra ; elle est une philosophie de valeurs fondées sur la connaissance et l'existence, et qui, grâce à ce qu'elles contiennent de conforme au réel, ajoutent au réel et le perfectionnent.

(1) Höffding, *Philosophes Contemporains*. Voir le chapitre intitulé : *Alfred Fouillée et la philosophie française contemporaine.*

III. — Au point de vue du rapport entre le sujet et l'objet, la philosophie des idées-forces apparaît comme une théorie de la liberté pratique conciliée avec le déterminisme. Le rôle de cette philosophie a été de rétablir, au sein du déterminisme même, l'idée de *puissance* indépendante, alors qu'on avait représenté le déterminisme comme réduisant la volonté à l'impuissance et à la servitude. En outre, la philosophie des idées-forces a rétabli dans la « puissance » le progrès indéfini, qui permet à l'auto-déterminisme de se dépasser sans cesse. Par là, semble-t-il, sont tombées les murailles où le déterminisme avait d'abord emprisonné les volontés. A un instrument de compression et d'oppression s'est substitué, par l'idée même de liberté, un instrument d'expansion et de délivrance. De coactif, le déterminisme est devenu persuasif, par l'action du sentiment et de l'idée ; de nécessitant, il est devenu libérateur. Ce changement n'a pas moins d'importance que les autres en morale, où il entraîne la transformation de l'idée d'impératif. Si c'est là un résultat à la fois scientifique et philosophique, on ne saurait, croyons-nous, le dénier à la doctrine des idées-forces.

En même temps qu'elle est une philosophie de la pensée et du sentiment, cette doctrine est une philosophie de l'action et de la volonté. Puisque les idées elles-mêmes sont des valeurs et des causes, la pensée est déjà l'action à son début ; la théorie morale est la pratique qui commence. De plus, nous avons fait voir dans notre *Platon* et notre *Socrate*, puis dans *la Liberté et le déterminisme*, que la pratique est parfois obligée de déborder la théorie ou, du moins, les *certitudes* de la théorie pour se contenter des *possibilités* et *probabilités*. L'idée qu'*il faut agir*, que s'*abstenir* serait encore agir, est elle même une idée active. La morale pratique est une perpétuelle solution de fait, plus ou moins inexacte, mais préférable en son inexactitude à l'indifférence et à l'inertie. Nous avons montré aussi, dans la *Psychologie des idées forces*, que l'action détermine pour sa part le champ de la pensée, ses lois mêmes et ses formes. La sélection fait le triage

des idées utiles à l'espèce, des idées pratiques et praticables : nous sentons pour agir, nous pensons pour réaliser, nous nous représentons le monde actuel pour en créer un nouveau. Voilà diverses vérités que le « pragmatisme » contemporain a gonflées jusqu'à en faire des erreurs, comme si l'utilité de l'espèce humaine, en déterminant pour cette espèce la part qu'elle peut s'approprier dans le champ infini de la vérité, déterminait la vérité même et rendait vrai ce qui nous est commode ou nécessaire ! Telle que nous l'avons toujours soutenue, la philosophie de l'action n'est pas le culte de l'arbitraire ; elle est un effort perpétuel pour en sortir, pour saisir les lois du réel et les tourner au profit de l'idéal. Aussi, loin de laisser à l'idée un caractère superficiel et factice, nous l'avons toujours représentée comme une détermination de la réalité qui, nécessaire pour l'action, entraîne à une action déterminée. La lumière projetée sur les choses qu'on veut regarder n'en découvre qu'une partie pour les besoins de la vision ; cependant, comme tout voir à la fois est impossible, il faut bien se résoudre ou aux ténèbres totales ou à la vision partielle : l'ignorance est encore plus inférieure au réel que le savoir. Loin d'appauvrir la réalité, l'idée l'enrichit en s'y ajoutant avec sa direction propre et sa force propre. Penser un idéal futur, n'est-ce pas doter le *possible* d'un début *d'actualité* qui sera le commencement de l'actualité complète ? L'essentiel est de ne pas croire qu'aucune idée particulière soit adéquate au tout réel, encore moins au tout idéal. Mais plusieurs idées qui se complètent sont plus adéquates qu'une seule : le moyen d'égaler progressivement le réel et l'idéal, c'est donc de multiplier les idées qui en expriment les diverses faces. Le dédain des idées et de la pensée, c'est le dédain de la lumière et de la vision, du son et de l'audition, de l'étendue et du tact ; c'est aussi le dédain de la science ; c'est même le dédain de l'action et du sentiment, qu'on veut en vain opposer à l'idée. Car, encore un coup, qu'est-ce qu'une action aveugle, sinon une action machinale, et qu'est-ce qu'un sentiment sans idée, sinon une obscure et brute sensation, dé-

pourvue de tout élément représentatif ? L'idée est elle-même une virtualité d'action pour l'avenir, une réalité d'action pour le présent. Au point de vue psychologique, elle exprime une direction de la volonté sous l'influence de la représentation et du sentiment. Au point de vue physiologique, elle exprime l'indissolubilité du changement interne et du changement externe, je ne dis pas leur *parallélisme*, mais leur solidarité ou leur liaison, que l'on a vainement contestée par des arguments qui ne sont valables que contre l'hypothèse de deux mondes parallèles. Au point de vue philosophique, l'idée exprime la nature de la véritable activité, qui est la volonté tendant à une pleine conscience de soi et d'autrui. La volonté ne nous a jamais paru indéterminée, inintelligible. Sa raison est une loi interne d'expansion vers le plus grand bien conscient pour l'individu et pour le tout. Cette loi n'est pas imposée du dehors, mais résulte de la spontanéité même, si bien que la volonté, en prenant la conscience de soi, finit par s'unir à la conscience d'autrui pour constituer l'ordre moral.

IV. — Considérée sous le rapport des relations mutuelles qui relient les sujets conscients, la philosophie des idées-forces apparaît comme une doctrine de l'association libre, conciliée avec les lois du mécanisme organique. Dans la sociologie comme ailleurs, nous avons montré le côté actif des idées, comment elles transforment les relations vitales en relations intelligentes et volontaires, conséquemment contractuelles ou quasi-contractuelles. L'organisme social devient un organisme d'idées-forces et la solidarité vitale devient une solidarité morale. De plus, nous avons fait voir comment la conception psycho-sociologique peut s'étendre au monde entier et permet de s'en former une représentation par analogie (1).

V. — En s'élevant, dans toutes les parties de la phi-

(1) Voir la *Science sociale contemporaine* et *le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*.

losophie, à un point de vue qui avait été négligé, la théorie des idées-forces, sans perdre son caractère propre et *sui generis*, transpose dans le domaine scientifique le platonisme, le kantisme et l'évolutionnisme ; mais ces doctrines y sont transformées et y reçoivent leur achèvement. Les Idéaux éternellement réels de Platon et les Noumènes de Kant descendent, avec une valeur scientifique, du monde transcendant au monde immanent de l'expérience et y deviennent des idées-forces en lutte pour leur réalisation progressive. D'autre part, l'évolutionnisme se transforme en devenant psychique : il s'oriente vers un idéal qui surgit de la réalité par le moyen de la pensée. L'unité de ces systèmes si divers s'opère au moyen d'une conception qui leur est extérieure et supérieure, mais où ils prennent vie et mouvement.

Dans la *Psychologie des idées-forces* nous avons étendu la même théorie à toute une série d'idées, à commencer par celle du *moi*, — qui, elle aussi, se réalise en se pensant, — pour terminer par l'idée d'*universel*. Nous assurions ainsi d'avance les fondements de la morale. En psychologie, la question la plus essentielle est de savoir si les faits psychiques ont : 1° une vraie réalité, et laquelle ; 2° une efficacité, et de quelle espèce ; la morale à son tour, doit rechercher l'efficacité pratique des mêmes états, pour la tourner au profit du plus grand bien de l'individu et de l'humanité. Il faut que l'idée du meilleur devienne force impulsive *dans l'expérience*, que la cause finale se fasse cause efficiente ; que le subjectif soit objectif, que le moi tende à vivre consciemment la vie des autres et même, si on regarde assez loin, la vie universelle. Le point de vue des idées-forces, fondamental dans la science psychologique, est donc non moins fondamental dans la science morale.

On le voit, toute la série de nos travaux a eu pour but de montrer comment l'idéal, pensé et aimé par l'homme, pénètre au sein de la réalité, sous des formes conciliables avec le déterminisme mieux compris. Le même esprit animera la morale des idées-forces.

INTRODUCTION

FONDEMENTS DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

CHAPITRE PREMIER

DOIT-ON FONDER LA SCIENCE MORALE?

I. Nécessité des principes. — II. En quoi consistent les fondements d'une science, et, en particulier, de la science morale.

I

NÉCESSITÉ DES PRINCIPES

« Quand j'ai eu trouvé mes principes, tout le reste est venu à moi. » L'affaiblissement de l'esprit philosophique et même du véritable esprit scientifique s'est toujours reconnu, dans l'histoire, à l'absence de « principes et à l'exclusive domination des vues pratiques. Non moins que Montesquieu, Auguste Comte déplorait la dispersion des sciences en spécialités sans lien entre elles. Aujourd'hui, quelques philosophes ou sociologues veulent faire de la morale une sorte de spécialité sur laquelle on travaillerait sans se préoccuper d'en critiquer et d'en justifier les bases. Pour nous, loin de faire fi des principes, nous croyons qu'ils sont l'essentiel. Y substituer la pure étude de faits biologiques ou

sociologiques, c'est vouloir faire marcher une montre sans y introduire le grand ressort. Les siècles à venir seront de plus en plus des *siècles de lumières*. Espérer que l'homme obéira les yeux bandés, soit aux dogmes religieux, soit aux institutions sociales, soit à l'intérêt social, soit même aux lois de la « vie », c'est croire que l'homme se fera machine, alors qu'il devient chaque jour plus réfléchi et plus raisonneur. Vainement on nous invite à délaisser pour les questions pratiques du jour la paix des « questions éternelles ». — Dites plutôt, hélas ! le tourment des questions éternelles. Les problèmes du jour ne peuvent vraiment se résoudre qu'en vertu de raisons qui les dépassent : l'actuel dépend du perpétuel S'agit-il de savoir si le soldat doit désobéir à ses chefs et même tirer sur eux, il faudra remonter à la valeur des institutions militaires pour la défense de la patrie dans l'état présent de l'Europe, puis à la valeur de l'idée de patrie, puis à la valeur de l'idée d'humanité, et ainsi de suite. Le souci exclusif du particulier est d'autant plus déplacé en morale que la justice consiste à agir selon des principes généraux et même universels, qui dépassent l'individu et l'heure présente. L'empirisme moral est aveugle et paralytique.

On a beau répondre : « La morale est de l'ordre de la vie, non de la spéculation » ; quand il s'agit de mourir pour son pays ou pour le genre humain, il y a là, comme nous l'avons dit maintes fois, une spéculation en acte, une spéculation vécue pendant un instant qui aboutit à la mort même. Sans aller jusqu'aux cas les plus « tragiques » de l'existence, n'y a-t-il pas encore du tragique dans toute détermination désintéressée qui coûte un sacrifice ? Le drame est beaucoup plus fréquent dans la vie réelle qu'on ne se l'imagine. « La vie est sérieuse » dit Schiller ; elle est souvent triste, ajouterons-nous. Toute vertu implique courage, persévérance, force d'âme, abnégation, renoncement, dévouement, effort sur soi, si pénible souvent qu'on faiblit sous le fardeau.

Bien loin de n'avoir pas besoin d'être fondée, la morale offre ce caractère particulier que, de toutes les sciences normatives, elle est la seule qui, pour se con-

stituer comme science et comme pratique, ait absolument besoin d'être fondée sous tous les rapports. Elle exige des principes immanents qui lui permettent, en tant que science, de se suffire à elle-même et d'être vraiment indépendante. Les autres sciences, pour se développer théoriquement et passer ensuite à la pratique, n'ont pas toujours besoin de remonter à leurs principes premiers, ni surtout d'en examiner la validité et l'objectivité : si elles réussissent à « prévoir » et à « pourvoir », elles ont rempli leur tâche la plus importante. Mais la morale est dans une situation toute différente et ses exigences sont autrement impérieuses. La pratique de la géométrie ou de la physique ne change nullement avec les idées que nous nous faisons sur la valeur objective de l'espace ou de la matière : tout se passe pour nous comme s'il y avait un espace et une matière, cela suffit. Mais, si nous considérons la moralité comme une illusion, tout se passera-t-il en nous comme si elle avait une valeur réelle ? Nous serions trop naïfs de nous sacrifier à une apparence. Agir comme si les trois angles d'un triangle valaient deux droits, voilà qui n'entraîne pas le plus léger sacrifice ; au contraire, si nous agissions autrement, nous serions vite « attrapés ». Mais agir comme si la patrie ou l'humanité avaient un droit supérieur à notre intérêt, à notre vie, voilà qui exige un sacrifice. Si, en dernière analyse, ce droit supérieur est imaginaire, nous nous serons attrapés nous-mêmes. Notre intérêt est toujours d'agir comme si deux et deux faisaient quatre, non pas cinq ; en mettant au fond d'un tiroir deux francs un jour, deux francs un autre, il m'est utile de compter sur une somme de quatre francs à dépenser, non sur une somme de cinq. Au contraire, ce n'est nullement mon intérêt d'agir comme si je devais sacrifier mon intérêt. S'il est des géomètres de bonne volonté qui se contentent de dire : il est commode de croire que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, personne ne se contentera en morale d'une recommandation comme celle-ci : Suivez le droit chemin comme s'il était le plus commode. La moralité

est, dans les occasions où elle est vraiment en jeu, tout ce qu'il y a de moins commode. Les *comme si* ne sont plus de mise en cette affaire. Personne ne voudra lâcher le réel pour le conditionnel, la proie pour l'ombre. On ne peut donc se passer de raisons bien fondées dans l'action morale, qui pose le grand problème : — Que vaut la vie et qu'est-ce qui fait la valeur du « vivre » ou, au besoin, du « mourir » ? Que vaut l'individu humain et qu'est-ce qui en constitue la dignité? Que vaut la société humaine? A-t-elle une valeur par elle-même, ou par les personnes individuelles qui la composent et par le but universel qu'elle poursuit? — Ces problèmes sont intérieurs et immanents à la morale, au lieu de lui être extérieurs et transcendants, comme dans les autres sciences. Tout acte moral en est une solution pratique, raisonnée ou irraisonnée, mais qui, dans les grandes occasions, se donne toujours à elle-même des raisons.

De deux choses l'une : ou l'idée morale est vraie, ou elle est fausse. Dans le premier cas, il faut la fonder par l'analyse et par la critique de ses éléments, de ses conditions, de ses origines ; dans le second cas, il faut lui enlever tout fondement objectif par cette même analyse et cette même critique. Se dispenser d'examen et se servir, comme les sociologues exclusifs, du « sentiment d'obligation » pris comme « fait », pour édifier une simple physique des mœurs, c'est l'abdication de la vraie science en même temps que de la vraie philosophie. On comprendrait que la « science des mœurs » voulût remplacer la morale en la détruisant, mais qu'elle veuille « la remplacer sans la détruire » et en prenant pour « des données » tous les produits de l'intention morale, c'est là une entreprise qui ne nous semble ni scientifique ni philosophique.

II

EN QUOI CONSISTENT LES FONDEMENTS D'UNE SCIENCE ET, EN PARTICULIER, DE LA SCIENCE MORALE

Pour déterminer en quoi consistent les fondements d'une science, il faut se placer aux trois points de vue de la logique, de la psychologie, de l'épistémologie. J'entends par fondements logiques d'une science l'ensemble de ses principes les plus généraux, auxquels on remonte par induction ou qu'on dégage par analyse. A l'aide de ces principes dominateurs, tout le reste se déduit. Ils peuvent consister dans des faits, dans des lois, dans des hypothèses, dans des postulats, ou même dans de simples idées, dans des constructions de l'esprit formées à l'aide des matériaux fournis par l'expérience. Les principes premiers d'une science en font l'unité organique et permettent la systématisation de toutes ses parties. Grâce à eux, un rapport s'établit entre les multiples conséquences et le petit nombre de thèses initiales auxquelles ces conséquences viennent se rattacher. Dans certaines sciences, comme les mathématiques, les principes ne sont pas toujours ce qu'il y a de plus évident à première vue. Lorsqu'ils peuvent avoir ce caractère de l'évidence, ils ont le double avantage de la primauté logique et de la certitude immédiate : tel est l'idéal que s'étaient proposé les anciens et aussi Descartes. Cet idéal demeure celui de la morale, alors même que d'autres sciences pourraient s'en passer (1).

(1) Je n'ignore pas qu'il est de mode aujourd'hui chez les mathématiciens (les mathématiques ont aussi leurs modes) de dédaigner les évidences au profit des jeux de la logique. Les uns, prenant pour méthode l'empirisme, se contentent de *réussir* dans la pratique et considèrent les principes eux-mêmes comme des moyens de réussite ou des postulats pratiquement *commodes*, étant donné tel but. D'autres se livrent aux fantaisies d'une imagination combinatrice qui croit avoir établi la *possibilité* des choses par ce seul fait qu'elle a évité la contradiction dans les raisonnements. Il n'en demeure pas moins vrai, pour les logiciens rigoureux, qu'une science qui, d'une manière ou d'une autre, sur un point ou

J'entends par fondements psychologiques ceux qui établissent la conformité des principes d'une science avec notre constitution comme êtres doués d'intelligence, de sensibilité et de volonté. C'est, par cela même, l'harmonie avec le contenu le plus primitif de l'expérience interne et avec les formes les plus essentielles de cette expérience.

Le résultat des fondements psychologiques est de conférer à une science qui, sans cela, aurait pu demeurer un édifice tout hypothétique, sa première base solide, son premier genre de légitimité : conformité au réel. Ainsi le moraliste doit prouver, par ses analyses, que l'idée morale n'est pas une pure abstraction ; que, de fait, nous sommes constitués moralement, que l'homme, par son organisation même, est un animal moral, que les principes premiers d'où se déduit la science de l'action sont d'accord avec l'expérience intime que nous avons de notre humanité.

Mais cette première sorte de confirmation n'est pas encore suffisante ; il faut en venir à des fondements épistémologiques, établis par l'analyse et la critique de la connaissance. Pour cela, il faut rechercher : 1° l'origine ; 2° la validité objective des principes à la fois généraux et spéciaux d'où part la science. Il faut voir si ces principes, déjà en harmonie de fait avec notre propre nature, sont aussi en harmonie de droit avec la réalité objective, autant que nous pouvons la concevoir

sur un autre, ne prend pas pour fondements des évidences auxquelles tout le reste se rattache, demeure une construction en l'air, incapable d'établir non seulement des réalités, mais même de vraies possibilités. Une théorie où l'on postulerait que le contenu est plus grand que le contenant pourrait être logiquement liée ; elle n'établirait pas plus la *possibilité* que la *réalité*. Il y a une logique de l'absurde. Toujours est-il que la morale, elle, doit prendre contact et avec le véritable *possible* et avec le *réel*, car son domaine est à la fois ce qu'il y a de plus idéal (comme constituant le meilleur possible) et ce qu'il y a de plus réel, comme constituant une réalisation du meilleur par tout notre être, un don de notre être entier, en sa réalité la plus intime, aux exigences de l'idéal. La morale doit sans doute être *conséquente*, mais conséquente avec des principes qui puissent s'imposer à l'intelligence et, par l'intelligence, à la volonté. Il ne s'agit plus ici de jeux logiques, mais de vie vécue.

d'après notre constitution intellectuelle. Une illusion psychologiquement naturelle et subjectivement nécessaire n'en serait pas moins une illusion au point de vue objectif.

Entre les diverses sortes de fondements que nous venons de définir nous n'apercevons pas la moindre incompatibilité. Dans une remarquable étude publiée par la *Revue de métaphysique et de morale* (1), on a soutenu qu'il faut choisir ; nous choisissons les trois sortes de fondements à la fois. Tant que l'un manque, l'édifice de la morale n'a pas de bases complètes : il peut demeurer une construction très logique et intérieurement cohérente, mais il n'a pas d'assises dans la réalité.

Le caractère propre de la morale des idées-forces, c'est que les fondements sur lesquels elle repose sont indivisiblement psychologiques (analyse du sujet conscient), cosmologiques (analyse des objets et valeurs objectives), sociologiques (rapport des sujets entre eux), épistémologiques (rapport du sujet à l'objet). Toute idée n'est-elle pas, selon nous, un acte du sujet relatif à un objet conçu également par les autres sujets, avec un rapport du sujet à l'objet qui constitue le degré de validité appartenant à l'idée? Ainsi s'unissent scientifiquement et philosophiquement tous les points de vue. Notre bien *subjectif* contient parmi ses éléments la satisfaction de l'intelligence, qui elle-même ne peut être satisfaite que par des raisons *objectives*, c'est-à-dire par des idées valables pour tous les sujets pensants ; il en résulte, grâce au moyen terme de l'intelligence et de ses idées, une introduction du point de vue impersonnel dans la satisfaction de notre volonté personnelle. Les êtres inintelligents sont déterminés par des lois ; les êtres intelligents sont déterminés par la représentation même des lois, qui est une idée-force. De là une synthèse de la morale subjective et de la morale objective, de la morale psychologique et des morales

(1) M. Lalande : *Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des sciences morales* (1907).

cosmologique et sociologique, sous le contrôle de l'épistémologie. Il est difficile de renverser une doctrine qui a ainsi pour caractère d'être universellement synthétique et radicalement analytique.

CHAPITRE II

MÉTHODE ET FONDEMENTS LOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. La morale peut-elle être une science. — II. Caractères propres de la morale des idées-forces. Les fausses méthodes scientifiques en morale. — Nécessité, pour la science morale, de ne pas méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans la moralité.

I

LA MORALE PEUT-ELLE ÊTRE UNE SCIENCE

On a voulu rejeter la morale du nombre des sciences pour cette raison qu'il n'y aurait pas de science normative, de science pratique. C'est ce qu'un logicien ne saurait admettre et ce qui est plus inadmissible encore pour la morale des idées-forces.

Toute science de faits et de lois roule sur des rapports de causes à effets (de condition à conditionné) qui, relativement à la volonté, peuvent devenir rapports de moyens à fins, sans perdre leur caractère scientifique et même à condition de le garder. Donc toute science roulant sur des effets qui peuvent devenir moyens est normative par conséquence immédiate et directe. Les logiciens ne nous enseignent-ils pas que la déduction théorique ou de causalité devient, par un simple changement dans l'ordre des propositions, une démonstration pratique ou de finalité ? Cette interversion découle nécessairement, selon nous, de ce que la série des fins et moyens est celle des causes et effets

renversée : c'est la volonté de la fin qui entraîne la volonté du moyen (1).

Non seulement est possible une science pratique, comme la morale, mais, toute idée ayant par elle-même force normative, il s'ensuit, selon nous, que toute théorie est pratique. La marchande à qui vous demandez quatre oranges et qui vous en donne deux, puis deux, agit sous l'idée que deux et deux font quatre. L'astronome, qui fait de longues additions en disant $2 + 2 = 4$, agit sous la même idée. La connaissance est action et tend toujours à l'action. Les formules les plus abstraites de l'algèbre, si elles n'agissent pas sur les mouvements musculaires de l'astronome, agissent sur ses mouvements cérébraux et font tourner dans un sens déterminé le moulin à équations.

Une science, réplique-t-on, n'a pas à répondre à nos besoins pratiques : « elle répond seulement à notre besoin de connaître. » Mais, en morale, j'ai précisément besoin de connaître ce qui est le meilleur : vivre pour manger, ou manger pour vivre, et même ne pas manger

(1) La majeure de la déduction pratique, comme M. Bachelier l'a montré, est quelque loi de la nature, quelque rapport constant de cause à effet. La théorie pose la cause, par exemple, en médecine (science normative), l'action physiologique des salicylates, pour conclure à l'effet (suppression du rhumatisme) ; la pratique pose l'effet (suppression du rhumatisme) comme fin, et conclut à la cause comme moyen (emploi des salicylates). Les principes du raisonnement sont les mêmes de part et d'autre ; l'ordre et le rôle des termes est seul changé. En quoi cette déduction normative est-elle moins scientifique que la déduction théorique, dont elle est une simple modification logique ? Seulement, dans la pratique, diverses déductions peuvent se contrarier. Le salicylate est contre indiqué chez un rhumatisant cardiaque, par cette autre loi physiologique que le salicylate est dangereux pour le cœur. La pratique est un entrecroisement de théories, où l'on risque toujours d'oublier quelque donnée théorique ; une pratique imparfaite est une théorie imparfaite. En morale, vous retrouverez tout le long de votre chemin des déductions à la fois théoriques et pratiques. — La justice comme cause et moyen est nécessaire au bien de la société comme effet et fin ; or je veux le bien de la société comme effet et fin ; donc je veux la justice comme cause et moyen. Tous les raisonnements de ce genre sont rigoureusement scientifiques. Il est manifeste qu'il faudra remonter sans cesse de majeure en majeure. On se demandera, par exemple, pour quelles raisons le bien de la société est une fin et qu'est ce qui confère à la société une valeur supérieure. La morale ne sera vraiment *fondée* que quand on aura pu remonter logiquement jusqu'à ses principes à la fois spéciaux et généraux et que, de plus, on aura justifié ces principes par l'analyse et la critique.

plutôt que de trahir l'honnêteté ? La morale, elle aussi, est une connaissance, mais cette connaissance porte précisément sur les valeurs et fins de la pratique. Vouloir la traiter comme l'astronomie ou la physique moléculaire, c'est ne tenir aucun compte des différences spécifiques, ce qui est cependant la première démarche de la science.

Dans la morale des idées-forces, le lien de la pratique avec la théorie est plus indissoluble encore que partout ailleurs, puisque c'est aux idées mêmes qu'appartient la force pratique, grâce à ce qu'elles enveloppent de satisfaisant pour l'intelligence, la sensibilité et la volonté. La science de la conduite, en définitive, ne saurait être ni pure logistique ni pur pragmatisme. La logistique se joue autour des choses ; la morale est le cœur de la vie vécue. Le pragmatisme se contente des résultats pratiques sans s'inquiéter de la vérité des principes ; mais, si la morale n'est pas d'abord vérité, qui donc se sacrifiera pour elle ?

II

CARACTÈRES PROPRES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES
LES FAUSSES MÉTHODES SCIENTIFIQUES

Pour fonder logiquement la science morale, il faut d'abord déterminer le caractère spécifique de la moralité. Tout objet d'étude, en effet, a sa « différence propre », qu'il faut mettre en lumière avec l'aide de l'expérience et ne jamais oublier dans le cours de ses recherches. On doit ensuite employer et créer au besoin une méthode appropriée à l'objet même. La doctrine des idées-forces suit cette voie. Elle met d'abord en lumière la nature *sui generis* de l'acte moral, à la fois personnel par la volonté consciente dont il émane, impersonnel par l'universalité de son but. Examinez les principaux types de moralité qu'offrent les sociétés passées et les sociétés présentes, vous reconnaîtrez que le désintéressement de l'individu en vue du groupe a toujours été considéré comme le fond de l'acte moral.

Or, un tel acte n'est ni biologique, ni primitivement sociologique : il est en lui-même psychologique. C'est le principe d'où part la méthode des idées-forces.

Cette méthode a deux caractéristiques : 1° elle pousse jusqu'au bout, les procédés classiques de toute méthode, de manière à obtenir, comme nous l'avons déjà dit, l'analyse radicale et la synthèse intégrale des *réalités intérieures ;* 2° elle y joint la *réalisation* des idées par leur force automotrice. Elle fait sortir d'abord l'idéal du réel, puis le réel de l'idéal. Sa marche progressive va des formes de la moralité jusqu'à son fond le plus intime ; elle montre que, si tel élément encore extérieur, — par exemple biologique ou sociologique, — est nécessaire, il n'est cependant pas suffisant : il a donc besoin d'être complété par un élément plus interne, d'où il reçoit un sens plus profond et une vérité plus large, jusqu'à ce qu'on arrive, par delà les organes de la moralité, à l'âme même. C'est cet élément dernier et essentiel qui seul introduit la vie et l'harmonie dans le tout. L'analyse ainsi dirigée à fond fournit elle-même la synthèse, en révélant le rapport des divers éléments avec l'élément fondamental.

Une telle manière de procéder n'est pas un jeu de concepts ni de déductions abstraites : n'avons-nous pas vu qu'elle part des *faits*, non seulement biologiques et sociologiques, mais psychologiques ? Parmi ces faits, la morale des idées-forces étudie celui même qui est la condition de tous les autres : le fait de conscience, puis l'idée morale, qui, selon nous, en dérive directement. Les déductions ne viennent qu'ensuite et ne partent nullement de notions *à priori* ou abstraites, mais de faits concrets et de lois expérimentales.

Cette méthode analytique et synthétique, par l'unité de son but, nous semble propre à diminuer les divergences relatives au bien parmi les hommes. D'où viennent, en effet, ces divergences ? — De l'insuffisance des points de vue, qui demeurent particuliers et bornés, faute d'une analyse exhaustive et d'une synthèse compréhensive. Étroitesse et courte vue sont les grands maux de l'humanité : en morale, ils engendrent division et

discorde. Nous repousserons donc tout ensemble et le parti pris de l'exclusivisme et l'arbitraire de l'éclectisme. N'est-il pas déplorable de voir tant de gens se contenter de demi-vérités, que dis-je? de millièmes de vérité, sans éprouver le besoin de compléter leur vision insuffisante par celle que peuvent avoir ceux qui sont moins myopes? Si on leur propose ce qu'on pourrait appeler une vue panoramique, ils préfèrent s'en tenir à leur petit fragment du paysage universel.

Ce défaut n'est pas particulier aux ignorants; il se retrouve chez les savants spécialistes, qui, d'ailleurs, hors de leur spécialité, sont des ignorants. Que de systèmes s'intitulent abusivement scientifiques! Soi-disant positifs et *à posteriori*, ces systèmes reposent sur une assimilation établie *à priori* entre le point de vue propre à la morale et celui de telle ou telle science objective, *arbitrairement* choisie : *physique*, par exemple, d'où la physique des mœurs; *biologie*, d'où l'histoire naturelle des mœurs; *sociologie*, d'où la réduction de la science morale à la science sociale des mœurs, etc. Or, traiter physiquement les choses morales, c'est prendre pour accordé qu'il n'y a aucune différence propre entre la moralité et les choses physiques. Outre qu'une telle supposition est gratuite, elle est précisément improbable *à priori*. De même, quand on veut traiter les choses morales *sociologiquement*, on suppose *a priori* que l'individu est tout entier un produit de la société : chose improbable encore, même *a priori*. Le vrai procédé scientifique, c'est de traiter d'abord *psychologiquement* les choses morales, puisqu'elles ont leur siège dans la pensée, dans le sentiment et la volonté de l'individu humain.

De plus, quand on transporte telles quelles en morale les méthodes des diverses sciences objectives, on oublie de se demander si un objet à produire et *à donner* doit être étudié par la même méthode que les objets *donnés de fait*. Il y a là une nouvelle erreur, fréquente chez les savants.

Enfin les sciences déjà constituées, là où elles peuvent fournir des indications et des éléments à la mo-

rale, les fournissent tout autres que ce que croient la plupart des savants, d'après des analogies superficielles qui, pour être empruntées au domaine des sciences, n'ont elles-mêmes rien de scientifique. La biologie et la sociologie, notamment, ont été mal interprétées dans leurs conséquences : de là le pseudo-darwinisme transporté dans l'ordre moral et social avec toute la brutalité de ses assertions, qui ne sont pas même exactes pour les animaux, à plus forte raison pour les hommes (1).

(1) La vraie méthode scientifique ne consiste pas dans l'emploi d'une terminologie qui cache l'obscurité et la confusion des idées sous l'apparente précision des termes techniques : processus, intégration, différentiation, adaptation, psychose, symbiose, etc. Il ne suffit pas d'affubler de termes scientifiques un amas de notions non définies, non démontrées, pour faire de la « morale scientifique ». On abuse aujourd'hui, par une sorte de charlatanisme inconscient, du nom vénéré de la science, pour faire croire au public qu'on a résolu les problèmes moraux en les transposant dans la langue des sciences physiques et naturelles. Soit, par exemple, le problème de la responsabilité. Aura-t-on beaucoup avancé la question en disant, comme certains savants de l'école physiologique : « Le crime n'est pas une *entité juridique*. — Qu'est-ce qu'une *entité juridique* ? — Le crime « est une *modalité* des collectivités ». — N'est-ce point aussi, demanderons-nous, une modalité des individualités ? — Le crime est « un phénomène de la vie sociale comme l'ivrognerie, la charité, la débauche, la compassion, etc. » Cette confusion des vices et des vertus, sous prétexte que tout y serait *social*, est-elle vraiment scientifique ? N'y a-t-il aucune distinction entre la charité et l'assassinat ?

Beaucoup d'hommes de science, hors de leur domaine spécial, se contentent des vues les plus incomplètes. Si quelqu'un s'avisait de soutenir devant un astronome que, le soleil étant plus près de la terre en hiver, il doit faire plus chaud, l'astronome hausserait les épaules en disant : — Vous ne tenez compte que d'une seule donnée ; vous oubliez la durée plus courte de la présence du soleil au-dessus de l'horizon, l'obliquité plus grande de ses rayons, etc. — Mais faites raisonner ce même homme de science sur la morale, la politique, la philosophie, l'éducation, que de fois il argumentera de la manière même qu'il vient de blâmer !

La vraie science consiste à observer, à définir, à démontrer, à ne point dépasser sans cesse les prémisses dans les conclusions, à ne pas abuser sans cesse de l'ambiguïté des termes, à ne pas ignorer la vraie question pour passer à côté, à ne pas commettre de perpétuelles pétitions de principes. Quand les « scientifiques » s'aventurent dans la philosophie et dans la morale, ils entassent généralement, avec la maladresse de l'inexpérience, tous les paralogismes énumérés dans les traités de logique. Ce qui ne les empêche pas d'affecter le plus profond dédain pour les philosophes. Ceux-ci n'en continueront pas moins de croire que déraisonner en termes savants n'est pas raisonner scientifiquement.

CHAPITRE III

FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES, SOCIOLOGIQUES ET COSMOLOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. L'idée du sujet moral. — II. L'idée de l'objet. — III. L'idée du rapport des sujets entre eux. — IV. L'idée du rapport entre le sujet moral et l'objet.

I

L'IDÉE DU SUJET MORAL

I. — La moralité est avant tout une décision de l'individu. Elle est mieux encore que ce qu'un astronome appellerait une équation personnelle ; elle est une action personnelle en réponse à l'action du milieu physique, physiologique, social et même cosmique. De plus, elle est une réaction du moi tout entier, s'exprimant dans une direction finale de la volonté. Enfin elle est une réaction consciente et intelligente, qui a lieu sous l'idée des diverses réactions possibles. Un acte purement machinal n'aurait évidemment rien de moral ; la moralité ne commence que quand on sait plus ou moins clairement ce qu'on fait et pourquoi on le fait. Tout ce qu'on dira de la spontanéité avec laquelle l'homme de bien agit ne l'empêchera pas d'agir sous une idée, par une idée, pour une idée. Quelle que soit la « genèse » de la moralité, quelque incontestable part qu'y aient eue la société et la nature, la moralité n'en demeure pas moins, en son essence propre, une chose de « for-intérieur », une impulsion qui enveloppe sentiment et pensée.

Consultez l'expérience, base de la science, vous reconnaîtrez en tout acte moral des idées latentes, mais que l'auteur de l'acte ne peut pas toujours amener à la pleine lumière de la réflexion. Poussez à bout le plus humble des hommes, comme Socrate aurait fait, pour lui tirer les raisons de sa conduite. Supposons qu'il se soit abstenu de dérober une somme d'argent, quoique personne n'eût pu le soupçonner comme auteur du vol. Supposons-le encore incroyant au point de vue religieux : le cas est devenu fréquent même chez les hommes du peuple. Il n'en dira pas moins : « Je suis pauvre, mais chacun a son honneur » Faisant du platonisme inconscient, il ajoutera, en termes familiers, qu'il n'est pas de ces « types » qui veulent vivre aux dépens d'autrui. Bref, il traduira d'abord un certain sentiment de dignité, de fierté légitime pour un être du type humain : il mettra en avant son moi, mais un moi supérieur, celui d'un être qui a une intelligence, une « raison », non celui d'une « brute » esclave de ses instincts, comme le chien qui voit un bon morceau et se jette dessus. Poussez encore plus loin vos questions, un autre aspect de l'acte apparaîtra. Peut-être notre homme commencera-t-il par faire inconsciemment dans sa conduite la part des mœurs établies en disant : — « Cela ne se fait pas. » Mais demandez-lui pourquoi, et il répondra : « A chacun son dû. Où irions-nous si chacun profitait de ce qu'il n'est pas vu pour dépouiller son voisin ? » Voilà du kantisme inconscient. « Je sais ce que je dois aux autres et ce que je ne voudrais pas qu'on me fît. » Christianisme inconscient. Bref, notre agent moral finira par invoquer l'idée d'autrui, qui est elle-même liée à l'idée de tous ; il se mettra, comme on dit, « à la place des autres » ; son point de vue deviendra impersonnel, puis, de question en question, universel. Il n'aura lu ni Platon, ni Kant, ni Auguste Comte, mais *l'idée* du groupe auquel il appartient et, de groupe en groupe, *l'idée* de la société entière, *l'idée* de l'humanité se laissera entrevoir au fond de sa pensée. Vous reconnaîtrez finalement en lui les deux grands pôles de toute conception morale : 1° le vrai moi,

conscient de soi-même, principe de la *dignité personnelle* : 2° l'*autrui*, dont la notion est le principe du *désintéressement* et comme un premier pas vers *l'universel*. Ce sont là les fondements psychologiques de cette croyance en action qui est la moralité.

Il est bien clair que l'idée d'un rapport entre le moi actuel et un moi supérieur, ainsi qu'entre le moi et autrui, a des origines en grande partie sociales : elle résume tout le travail du genre humain. Est-ce à dire que le germe n'en soit pas déjà dans la constitution de la conscience de soi ? C'est ce qu'établira la première partie de notre livre. Nous chercherons ensuite dans la conscience collective la confirmation de ce que nous aurons découvert dans la conscience individuelle.

II. — Le premier fondement psychologique de la morale des idées-forces sera la *nature* humaine, comme le veulent les naturalistes et positivistes ; seulement, nous entendrons par *nature* non pas un ordre de *choses*, mais un ordre de représentations et d'actions soumises à un déterminisme. La nature *mentale* est bien différente de la nature matérielle. Quelque opinion que l'on adopte sur le fond métaphysique des choses, il y a pour l'expérience un *devenir mental qui se sent, se dirige, se veut, se modifie, une nature mentale qui crée elle-même sa réalité par l'idée de sa possibilité et de sa « désirabilité »*. Or, un tel devenir, qui est la vie même des individus, leur vie consciente, ne saurait être identifié avec les réalités objectives qui constituent la nature extérieure ; il ne saurait l'être non plus avec les institutions et mœurs qui constituent ce qu'on peut appeler la nature sociale. Vouloir « désubjectiver entièrement », comme le demande M. Lévy-Bruhl, un ordre moral qui ne se réalise qu'en se pensant et en se voulant lui-même chez les sujets conscients, c'est le détruire, puisqu'il est essentiellement la part et la contribution de ces sujets, ce qu'ils fournissent, eux, et non plus ce qui leur est fourni du dehors. Aussi, même indépendamment de toute croyance au libre arbitre, la vraie méthode oblige à distinguer *spécifiquement*, comme

nous l'avons fait, le moral proprement dit : 1° du physique, 2° du biologique, 3° du sociologique, 4° du métaphysique. Et c'est sur la nature *mentale* que doit se fonder la moralité. Ce que MM. Durkheim et Lévy-Bruhl ont nommé la « nature morale » est quelque chose d'ambigu, qui désigne à la fois du donné (la nature mentale ou sociale) et du non-donné (la moralité que chacun doit faire passer de l'idéal dans le réel).

III. — Outre les faits de la nature humaine, avec les rapports de causalité qui les relient, la morale des idées-forces a un second fondement psychologique non moins essentiel ; ce sont les fins idéales de l'humanité. N'est-il pas dans la nature même de l'homme de ne pas se contenter de sa nature actuelle, mais de tendre à une nature meilleure ? Après les réalités, le moraliste doit étudier les idéaux. Ceux-ci correspondent aux buts que poursuivent les fonctions naturelles de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. Aux rapports fondamentaux de causalité nous devrons donc joindre les rapports non moins fondamentaux de finalité. Quand il s'agit de sciences ayant pour objets des faits entièrement donnés et des lois données, comme la physique ou la chimie, le point de vue théorique de la causalité doit être soigneusement séparé du point de vue pratique des fins et moyens pour l'action. Mais c'est à tort que les partisans de la théorie des « mœurs » veulent transporter la même séparation dans la morale. Celle-ci est précisément une *théorie de la pratique*, une théorie des buts de l'action et de leur valeur comparative. Le chimiste n'étudie pas la fin de l'oxygène, mais le moraliste étudie les fins internes de nos diverses puissances et opérations mentales ; il étudie les fins comparatives de la vie individuelle et de la vie sociale, etc. Comment donc une théorie des fins à réaliser dans la pratique pourrait-elle « abstraire toute idée de fins et de pratique » ? Il faut bien qu'il existe une science des objets les plus élevés que nous pouvons poursuivre ; or, dans cette science, théorie et pratique ne peuvent plus s'opposer, comme elles s'opposent dans les sciences

qui ne deviennent *arts* qu'à travers une foule d'intermédiaires. Les qualités théoriques du fer et la technique du forgeron ne se rejoignent qu'après une quantité de moyens termes; mais il n'en est plus de même quand il s'agit de nous, de ce que nous pouvons devenir et de ce que nos semblables peuvent devenir. Comment, par exemple, réfléchir ou « spéculer » sur l'intelligence et la vérité, sans qu'il en résulte immédiatement une représentation de la vérité comme fin immanente de l'intelligence, puis une propension effective vers la vérité? Qu'un Nietzsche arrive réellement à établir la théorie « haschichéenne » du « Rien n'est *vrai* », il aura justifié du même coup la pratique du « Tout est *permis* ». La considération des fins n'est antiscientifique que là où ce ne sont pas les fins qui sont en question, comme en astronomie ; mais l'oubli des fins est à son tour antiscientifique là où ce sont précisément les fins et leur hiérarchie qui sont en question. Les fins immanentes à la nature humaine doivent donc contribuer à fournir les fondements psychologiques de la science morale.

II

L'IDÉE DE L'OBJET MORAL

Le second livre du présent volume traitera de l'objet de la moralité. Ici se posera un problème de la plus haute importance pour les principes de la morale. En effet, la vraie science de la conduite exige une classification théorique des objets, destinée à se changer en classification pratique. La connaissance du vrai bien ne peut être fondée objectivement que sur la détermination méthodique d'une hiérarchie des êtres et des actions selon leurs *qualités*. Quelque difficulté qu'offre cette qualification, nous verrons qu'elle peut d'abord se faire indépendamment de toute idée de loi morale et à un point de vue purement scientifique. L'échelle intellectuelle des qualités deviendra ensuite une règle de choix pratique, une échelle de valeurs ou d'idées-forces.

Pour une morale purement scientifique, les valeurs sont toujours relatives, qu'on les considère du côté du sujet ou de l'objet. L'existence de valeurs absolues impliquerait l'existence de l'absolu lui-même ; c'est là une question de métaphysique et de métamorale, à laquelle on ne peut suspendre la morale comme science. D'ailleurs, en admettant l'existence de valeurs absolues, la conformité de nos valeurs humaines à ces valeurs ne pourra être scientifiquement garantie ; nous ne pourrons jamais juger des premières que d'après les secondes. Notre idée de l'absolu est *notre* idée ; elle est une idée de l'absolu relative à notre pensée. C'est ce qui fait le cercle vicieux de la morale théologique : elle veut faire de Dieu le *principe* de la morale, au lieu d'en faire, s'il y a lieu, un *postulat* à examiner dans les conclusions dernières de la morale. Nous transposerons l'idée même de l'absolu, en tant qu'idée de notre esprit, dans le relatif et dans l'humain, pour chercher quelle action cette idée y peut exercer et si cette action a sa place en morale. Au lieu de spéculer sur le bien absolu, la morale des idées-forces, en tant que science, se bornera aux valeurs *ultimes* ou *fondamentales*, c'est-à-dire *telles que l'analyse ne puisse aller au-delà* (1). Ces valeurs auront nécessairement des rapports avec *l'expérience* consciente, en dehors de laquelle aucune valeur n'est pour nous concevable. Comme on le verra plus loin, une valeur dont on n'a pas la conscience ne vaut pas pour la conscience et, par conséquent, est pour nous comme si elle n'existait pas. Nietzsche a donc tort de substituer à ce qu'il appelle la « sur-estime de la conscience » une sous-estime encore plus inexacte. Notre conscience est la conscience de fonctions qui s'accomplissent en nous, fonctions intellectives, sensitives et volitives ; la valeur est pour nous l'accomplissement aussi parfait que possible de ces fonctions : elle

(1) Dans notre *Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, nous avons déjà insisté sur l'*ultime* et le *fondamental* comme substitut de l'absolu dans l'expérience. On trouvera d'excellentes considérations sur ce sujet dans une communication de M. Walter Everett à la troisième Assemblée de l'*Association philosophique américaine*. Voir *Journal of philosophy*, janvier 1907, p. 65.

est la perfection fonctionnelle sentie et jouissant de soi.

La part inéluctable de relativité qui reste dans toutes nos idées leur enlève-t-elle leur valeur morale? Non. On a fort justement remarqué que la base même de notre système métrique, le mètre conservé aux archives, n'a pas la longueur exacte qu'il devrait avoir pour satisfaire à sa définition. Est-ce que ce défaut d'exactitude a entravé les progrès de la physique et même de l'astronomie? « Certes, si le mètre des archives avait été remis à Moïse sur le Sinaï, il aurait de ce chef, aux yeux de certains fidèles, un caractère apparent de certitude que la Convention n'a pu lui donner; en serait-il plus absolu? » Dira-t-on que les lois physiques de l'électricité et de la pesanteur n'existent pas parce nous ignorons ce qu'est en soi l'électricité ou la pesanteur (1)?

Il y a une relativité inhérente à toutes les valeurs; c'est leur nécessaire relation avec nous-mêmes tels que nous sommes constitués, non pas seulement avec nos désirs, mais aussi avec nos idées et représentations. Si, d'une part, les objets sont désirables parce que nous les désirons, d'autre part, nous ne les désirerions pas si nous ne les connaissions pas, si nous n'avions pas l'idée de ces objets, de leurs lois indépendantes de nos désirs, de leur valeur indépendante de nous, de leur place et de leur rang dans le monde. La connaissance ou la science donne donc à certains objets la qualité de *désirables*, qu'ils n'auraient pas eue sans elle; elle la leur donne par l'*idée*, où toute connaissance se formule et se résume. La vérité elle-même est *désirable* et *désirée*, parce qu'elle satisfait notre instinct intellectuel et rationnel, non moins vital que les autres; nous ne pouvons donc, sans cesser d'être hommes, être indifférents à la vérité non humaine, à la vérité indépendante de l'homme. Ainsi se révèlent, d'une façon inextricable, et la relativité des valeurs subjectives et la conception de la vérité objective.

Selon la doctrine des idées-forces, toute vérité est une

(1) Ces remarques sont de M. Brunot, l'auteur des lectures sur la Solidarité qui suscitèrent à l'Académie des Sciences morales une si longue et si intéressante discussion (1905).

relation de solidarité, toute *loi* découverte par l'intelligence et fixée dans une idée est un *lien* qui donne lieu à d'autres liens solidaires les uns des autres. Ces liens objectifs entraînent à leur tour des liens subjectifs. En effet, ils lient notre intelligence ou, si l'on veut, notre instinct intellectuel et rationnel, dont ils sont la satisfaction en même temps que la loi ; or, du même coup, ils lient les instincts esthétique, moral et social, parce que ces intérêts, chez tout homme normalement constitué, sont eux-mêmes rattachés à l'instinct intellectuel par des solidarités indissolubles qui constituent la personne vérité est donc une solidarité interne en même temps même. La qu'externe et, de plus, une solidarité entre l'externe et l'interne. Au fond, cette solidarité est un déterminisme indissolublement objectif et subjectif, qui prend conscience de lui-même et de son réseau d'infinies relations mutuellement impliquées. Ce qu'on nomme l'*obligation* est un lien de *vérité*, une relation de solidarité indissoluble entre l'intelligence, la sensiblité et la volonté, qui sont elles-mêmes indissolublement solidaires des rapports objectifs, *lois* ou *liens* des choses. Nous sommes « engagés », comme dit Pascal ; et il ne s'agit pas de *parier* simplement, mais de *connaître* et, si on ne connait pas tout, d'*agir* selon ce qu'on connait, selon ce qu'on pense comme meilleur et plus vrai. Tel est, au point de vue des *objets*, le sens le plus profond que peut prendre la morale de la solidarite, outre celui qu'elle reçoit déjà de la solidarité intime qui, dans toute conscience, unit l'idée du sujet à l'idée de tous les autres sujets. En un mot, la vérité « oblige » parce qu'elle lie les objets entre eux, les objets au sujet, le sujet aux autres sujets ; elle est solidarité entre l'homme et le monde, solidarité entre les divers hommes ; elle est sociale parce qu'elle est cosmique ; elle est morale parce qu'elle est cosmique et sociale, surtout parce qu'elle est psychique et que nous sommes nous-mêmes un ensemble de lois incarnées et vivantes dont la solidarité interne fait notre individualité. La doctrine des idees-forces ramene ainsi à l'unité la morale antique de la vérité « en soi » et la morale moderne de la solidarité

entre nous et le Tout. Notre théorie des qualités objectives complète notre théorie du sujet conscient. Nous opposons ainsi au formalisme de Kant un réalisme supérieur, fondé à la fois sur ce que nous savons du sujet et des objets. Nous nous élèverons tout ensemble au-dessus du point de vue ontologique des anciens, qui poursuivaient l'absolu, et au-dessus du point de vue trop étroitement critique de Kant, pour nous placer à un centre de perspective vraiment scientifique.

III

RAPPORT DES SUJETS ENTRE EUX

I. — Une fois fondée sur la nature et la valeur de la conscience, la morale des idées-forces aura l'avantage de réconcilier, comme la conscience même, le point de vue individuel et le point de vue social ou même universel. Nous n'accorderons ni que la morale future doive être, en son essence, purement individualiste, ni qu'elle doive être exclusivement sociale. D'une part, la vie raisonnable et rationnelle est la vie universelle, qui ne peut se réaliser pleinement dans l'individu comme tel, mais se réalise dans la société avec d'autres êtres. D'autre part, la vie universelle et vraiment sociale ne peut se réaliser dans une société comme telle sans individus conscients et « raisonnables » pour la concevoir et la vouloir. La morale est donc à la fois psychologique et sociologique. Nous croyons que l'avenir mettra de plus en plus en lumière le côté social de l'individu, mais nous admettons en même temps, — sans la moindre contradiction, — que son côté individuel et son côté universel iront en s'accusant. Toutes les vertus ont une valeur pour la société, mais ce qui est vraiment *moral* dans la moralité sociale, c'est la moralité personnelle, l'intention de procurer le plus grand bien à tous. Justice et charité sociales impliquent donc avant tout sagesse, tempérance et courage individuels ; elles sont moralement

des actes de sagesse, de tempérance et de courage ; c'est seulement par leur côté objectif qu'elles sont justice et charité. Supprimez l'idéal personnel de science, de modération et de force d'âme, idéal que je conçois pour moi comme pour autrui, et vous aurez supprimé tout véritable idéal social, du moins tout idéal offrant un caractère de moralité. La conduite, exige une subordination de nos fonctions psychiques les unes aux autres selon leur valeur, qui n'est pas uniquement sociale. L'intelligence, par exemple, est supérieure à tel ou tel appétit ayant pour objet le corps, au besoin de se gratter pour se délivrer d'une démangeaison, besoin qu'éprouve le plus stupide des animaux comme le plus intelligent. Les valeurs sociales sont elles-mêmes fondées sur les valeurs mentales. Inversement, les valeurs mentales ne peuvent atteindre leur entier développement et ne peuvent avoir leur dernier objet que *dans* et *par* la société. Tout système exclusivement individualiste ou exclusivement socialiste est donc une mutilation du réel (1).

S'élevant au-dessus de ces systèmes contraires, la morale des idées-forces sera plus profondément individualiste que toutes les autres. Celles-ci, en effet, s'en tiennent aux manifestations extérieures de l'individualité, à ses intérêts, comme dans l'utilitarisme, à son expansion de puissance, comme dans le nietzschéisme. Nous, nous irons au plus profond de l'individualité même pour chercher ce qui la constitue, et nous découvrirons que le seul véritable individu est celui qui, grâce à la conscience, existe non pas seulement en soi, mais pour soi. Exister *en soi*, au fond, n'a ni sens ni valeur si on n'existe pas aussi pour soi, si on ne sent pas son existence, si on ne la pense pas, si on ne la veut pas. Le moi, encore un coup, est une idée-force d'existence personnelle qui se réalise en se concevant, qui se détache ainsi du reste pour former un tout nouveau au sein du grand tout. Nous devons donc commencer par avoir un vrai moi. D'autre part, la morale des idées-

(1) Voir plus loin, première partie, livre quatrième.

forces sera plus profondément universaliste que toutes les autres, puisque l'universalité y sortira de cette conscience même où l'individualité se constitue en se pensant. Je ne puis avoir un véritable moi qu'en concevant les autres et le tout. Ce qui fait l'individualité complète, c'est l'universalité immanente à la conscience; ce qui fait l'universalité complete, c'est l'individualité immanente à la conscience et seule capable, en pensant l'universel, de lui donner une existence. Que serait *l'univers* et *où* serait-il en tant qu'univers, s'il n'y avait aucune conscience pour le penser ? Il s'évanouirait dans l'éparpillement des phénomènes s'ignorant l'un l'autre : faute de l'idée du tout, qui seule totalise, il n'y aurait vraiment plus de *tout*.

II. — Les considérations sociologiques sont beaucoup plus voisines de la morale que la biologie. Nous avons toujours considéré la société comme étant à la fois un mécanisme, un organisme, enfin un accord plus ou moins tacite de pensées et de volontés : c'est ce que suit l'expression d'organisme contractuel. Il s'en suit que la sociologie doit étudier dans la société : 1° une foule de faits statiques et dynamiques résultant de ce qu'il y a de mécanique en elle par certains côtés; 2° une foule de faits résumés dans les lois biologiques ; 3° les faits et lois résultant de ce qu'il y a d'intellectuel et de volontaire dans les rapports sociaux. De plus, il existe ou il peut exister un art sociologique des mœurs, dérivé de la science sociologique des mœurs et aboutissant à des méthodes pratiques pour modifier les mœurs en un sens ou en l'autre. Nous admettrons donc, et même en les élargissant, toutes les doctrines solidaristes, positivistes et néo-positivistes. Mais nous rejetterons l'ambition qu'aurait la sociologie de « remplacer la morale ».

Le vrai rôle de la sociologie est de préparer ou de confirmer la psychologie morale en recherchant quelle idée les hommes se sont faite et surtout se font actuellement de la moralité. Pour accomplir sa tâche, la sociologie ne peut qu'étudier, comme par le dehors, la

conscience morale, au moyen des institutions, lois et mœurs où s'exprime cette conscience. Mais, pour interpréter institutions, lois et mœurs, il faut toujours en revenir à la psychologie. La méthode comparative suppose, avant elle, une méthode directe : comment comparer entre eux des termes qu'on n'aurait pas d'abord étudiés en eux-mêmes ? De plus, conformer notre idéal moral présent à celui du passé, avec lequel on le compare, ne nous est nullement commandé, encore moins de le conformer aux réalités passées. Pourquoi n'y aurait-il pas progrès et invention en morale ? Pourquoi n'y aurait-il pas des créateurs de valeurs ? Tels furent les Bouddha, les Moïse, les Socrate, les Jésus. Rien ne prouve que la série des créations morales soit close. Occupons-nous donc avant tout de l'état social présent, non pour en être les esclaves, mais pour en devenir les maîtres ; ne lui obéissons que dans la mesure nécessaire pour lui commander ensuite. La morale eût-elle été jusqu'ici inexistante, elle devrait exister : il faudrait l'inventer. Qu'on ne reproche donc pas au moraliste l'élévation de son idéal en lui objectant les mœurs des Algonquins. Ce n'est pas aux Algonquins qu'il s'adresse, c'est aux civilisés du vingtième siècle. Si ceux-ci, rentrant en eux-mêmes, y trouvent tous le même idéal de pur désintéressement en vue de l'universel, il ne servira à rien de dire que les anciens sauvages s'occupaient seulement de leur clan, non de l'universel. Ceci entendu, il reste vrai que les plus anciens sauvages avaient déjà leur moralité et que, sur un point, elle ressemblait à la nôtre : ce point, c'est le *désintéressement*, c'est l'abnégation en vue d'autrui. L'autrui n'était que le clan, soit ; c'était cependant autrui, et l'acte de désintéressement en vue du bien commun était toujours de la même nature intime que celui d'un Régulus ou d'un d'Assas. La variabilité et la relativité morales sont certaines si on entend par là la variabilité et la relativité de *l'idéal* moral, qui est en grande partie fonction de l'état social et aussi de l'état individuel ; mais l'intention morale est toujours la même en sa source, malgré la

diversité et la complexité de ses applications, sociales ou personnelles.

IV

RAPPORT ENTRE LE SUJET MORAL ET L'OBJET

Pour ce qui concerne le rapport entre le sujet moral et son objet, la théorie de l'idéal persuasif établira une orientation nouvelle. L'analyse même du sujet conscient et celle des qualités de l'objet nous permettra de déterminer le rapport des deux termes. Nous ne nous rangerons pas du côté des criticistes et néo-criticistes, qui considèrent *l'obligation* comme un caractère ultime et irréductible, au delà duquel il n'y aurait rien à chercher. Non seulement l'obligation ne suffit pas à définir la moralité du point de vue objectif, à nous révéler ses conditions d'existence hors de nous, mais elle ne suffit pas à la définir du côté subjectif, à nous révéler ses conditions d'existence en nous. La *forme* de l'obligation doit être le caractère d'une *réalité* : elle doit donc se déduire, au lieu de se poser comme un principe primitif. C'est pour cela que nous chercherons une déduction du *doit-être*, en partant de l'*être* intérieur qui nous constitue et constitue aussi la société, — de l'être *intérieur*, c'est-à-dire conscient de soi et présent à soi par la pensée. Là où nous *sommes* et *pensons* notre être, ainsi que l'être d'autrui, là est l'origine de ce que nous voulons qui soit et de ce que nous déclarons devoir être.

Ainsi, de même que nous nous placerons en dehors du *bien en soi* métaphysique, nous nous élèverons au-dessus de l'*impératif catégorique*, qui était précisément motivé par l'impossibilité d'atteindre un bien en soi, jointe à la nécessité d'une règle pour notre volonté. Kant et ses disciples avaient été frappés des inconvénients du doute, du scepticisme moral ou du probabilisme moral ; ils cherchèrent donc des affirmations, un

dogmatisme pratique qui pût rétablir des points fixes dans le flux de nos idées théoriques. Mais, si l'absence de tout dogmatisme avait ses inconvénients, principalement sur les âmes peu élevées, peu sensibles à la beauté du bien comme à sa vérité, le dogmatisme moral avait aussi les siens, qui ne tardèrent pas à se manifester : rigorisme outré, esprit d'intolérance et parfois de fanatisme, immobilité et routine, oubli des réformes économiques et politiques au profit des questions purement morales, dédain exagéré des intérêts positifs, etc. De là, pendant le dix-neuvième siècle, les protestations de toute provenance qui s'élevèrent contre les abus du moralisme. Ce ne sont pas seulement les philosophes qui secouèrent le joug, ce sont aussi les réformateurs sociaux, depuis les libertaires jusqu'aux socialistes. Sans tomber dans les exagérations où devait bientôt s'abîmer Nietzsche, Guyau admit avec nous la substitution du *persuasif* à l'*impératif* ; il prêcha la morale sans obligation (du moins sans aucune obligation absolue et inconditionnelle), sans sanction (du moins sans aucune sanction expiatoire et absolue). Il n'en admettait pas moins, comme nous, une obligation scientifique au point de vue social, une sanction également scientifique au même point de vue. Les grands crimes et les grands vices devenant de plus en plus des monstruosités exceptionnelles, les hommes de l'avenir, après avoir évité ce qui blesse les droits d'autrui, agiront pour le reste librement, selon leurs hypothèses métaphysiques, religieuses ou irréligieuses, selon leurs sentiments esthétiques, selon leurs sympathies collectivistes ou individualistes, etc. Plus de dogmatisme en dehors des certitudes scientifiques et des nécessités sociales les plus strictes. Soyez justes, aimez vos semblables et, pour le reste, faites ce que vous voudrez. Dépensez votre temps, votre peine et même votre vie pour l'absolu ou pour le relatif, pour le divin ou pour l'humain, pour le transcendant et le supracosmique, pour l'immanent et le cosmique. Il se produira bien, comme Guyau l'a vu, quelque « an-archie » sur certains points, mais il y aura plus de vie, donc plus de spon-

tanéité et de mérite personnel. En outre, sur les points *vitaux* de l'organisation sociale, il n'y aura pas la moindre anarchie ; il y aura un ordre de plus en plus réglé et sanctionné par les lois, par l'opinion, par les mœurs. Ce progrès n'en laissera pas moins une place croissante à la liberté ; car une véritable organisation économique de la société (si on pouvait la découvrir) n'exclurait nullement une initiative croissante des individus. Il faut donc poser, à côté du problème moral, le problème social, que Kant n'a pas abordé. Kant était préoccupé de découvrir le Sinaï au fond même de notre raison, identifiée à la Raison divine. Il resta dans une sphère intermédiaire entre deux mondes : le vieux monde théologique et le nouveau monde sociologique. Il faut pénétrer de plus en plus dans le domaine de la science sociale et ne pas se contenter de la morale, quelque nécessaire qu'elle soit toujours. Tels sont les points sur lesquels nous sommes d'accord avec Guyau. Mais celui-ci a conçu la morale comme ayant, d'une part, des lois psychologiques et sociologiques d'un caractère positif, de l'autre, un idéal universel d'un caractère tout hypothétique. Ainsi, dit Guyau, « ce qui est de l'ordre des faits n'est point universel », et, d'autre part, ce qui est universel n'est qu'une hypothèse spéculative. Il ne nous semble pas que Guyau ait démontré le second terme de ce dilemme fondamental, qui réduit la morale à une combinaison de faits et d'hypothèses sans autre soutien que l'adhésion des individus ou des groupes d'individus. L'auteur de l'*Irréligion de l'avenir*, selon nous, abandonne une part trop grande aux simples *croyances*, qu'il se représentait comme étant surtout des hypothèses individuelles ou des hypothèses admises en commun par des associations. Au-dessus des hypothèses de ce genre, nous pensons qu'il faut chercher les *thèses* essentielles à l'esprit, à l'humanité entière, fondées sinon sur l'*à priori*, du moins sur la constitution de l'homme en face de l'univers, telle que nous la découvre l'expérience. Ce sont ces thèses qui s'expriment dans les grandes idées-forces directrices. Au delà du mouvant, il faut poursuivre en tout le solide. Nous ne

nions ni ne rejetons l'élément variable, condition du progrès même, selon Guyau comme selon Nietzsche ; nous admettons la plus large part d' « anomie », pour parler comme Guyau ; mais nous verrons qu'il subsiste un domaine de *faits*, de *lois* et d'*idées* beaucoup plus étendu que les « croyants » ne l'imaginent. C'est cet *aliquid inconcussum*, inhérent à la conscience même de soi, que nous voudrions mettre au-dessus de toute contestation, comme l'objet propre d'une philosophie en grande partie scientifique, qui, de théorique, devient pratique par la vertu même des idées. S'il en est ainsi, nous serons en droit de dire que la philosophie ne fournit pas seulement de simples « équivalents » moraux, — comme Guyau l'admet en se souvenant de notre *théorie* sur les équivalents déterministes de la liberté ; non, la philosophie fournit encore, au delà et au-dessus, de vrais *fondements* moraux. En un mot, Guyau a laissé une sorte d'abîme entre la morale positive, dérivée de la science, et la morale « hypothétique », dérivée de la philosophie ; nous essaierons de combler ce vide.

La morale des idées-forces dépassera de même la théorie nietzschéenne. Celle-ci, pour aller « au delà du bien et du mal », au delà de toute obligation et de tout impératif, considère dans le sujet la puissance ; elle rabaisse à l'excès la pensée et même le sentiment. De plus, elle abstrait indûment la puissance de ses objets et points d'application, comme si le *pouvoir* se suffisait à lui seul. Nous, nous considérerons la totalité du sujet, la totalité des autres sujets et la totalité des objets : là seulement se trouve la vraie « table des valeurs ». Pas plus pour nous que pour Guyau et pour Nietzsche, cette table ne sera primitivement une table de la loi ou des lois. N'avions-nous pas nous-même, dans notre *Philosophie de Platon*, élevé l'idéal du bien au-dessus de la loi impérative ? Mais précisément Nietzsche, par une autre voie, redescend à des « impératifs », puisqu'il veut *commander*, dominer, se commander et surtout commander aux autres, se faire la loi et la faire à autrui. Le culte de la puissance pour la puissance aboutit nécessairement au

culte de la domination. Au contraire, réintégrez en morale la pensée avec ses idées, le sentiment avec ses joies, vous aurez, au lieu d'un commandement, une persuasion de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté, qui sont inséparables ; tout impératif s'évanouira dans le persuasif suprême. Nous n'irons pas ainsi « au delà du bien », ce qui serait absurde et contradictoire, mais nous irons au delà de la *loi* ; nous irons même, comme Guyau et Nietzsche, au delà du bien *moral* pour poser comme ultime un bien qui est bon en soi, pour soi, par soi, et en même temps bon pour tous, en tous, par tous : la bonté. Telle est l'idée où aboutit toute conscience et qui, en s'apercevant elle-même, ne peut pas ne pas se vouloir et commencer sa propre réalisation. Seule, cette idée est capable de satisfaire pleinement la volonté, parce qu'elle satisfait pleinement la pensée et l'amour, le « grand amour » dont a parlé Nietzsche lui-même. Seule elle peut produire la plénitude du bonheur, dont Nietzsche fait trop bon marché en ses moments stoïques. La bonté est le véritable *idéal* et la véritable *valeur* à laquelle, dans l'évaluation, doit se subordonner tout le reste.

CHAPITRE IV

FONDEMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Problème de l'origine. — II. Problème de la validité. — III. Problème de l'efficacité pratique.

I

PROBLÈME DE L'ORIGINE

L'origine et la validité de nos idées morales sont des questions qui relèvent de l'épistémologie. Il s'agit, en effet, de savoir : 1° si ces idées proviennent de notre nature même et de celle de l'objet, ou si elles ne sont qu'un résultat de l'hérédité et du milieu social ; 2° si elles ont une validité objective, et de quelle espèce. Toutes ces questions ne doivent pas précéder, mais suivre l'établissement de la morale sur ses bases psychologiques, sociologiques et cosmologiques. A vrai dire, l'épistémologie n'est pas une fondation, mais une consolidation. De fait et de droit, la morale est antérieure à toute critique de la connaissance : dès qu'on agit selon des idées, le problème du meilleur choix s'impose et on ne peut pas ne pas agir. C'est seulement plus tard que s'éveille l'esprit critique. Aussi adopterons-nous dans ce livre une méthode directe et immédiate, que nous appellerons *pré-critique*, pour étudier tout d'abord la nature et l'origine psychologiques de l'idée morale. Quoique réservés et reculés, les droits de la critique n'en subsisteront pas moins.

Le moraliste, quand il se place au point de vue épistémologique, doit tout d'abord réfuter le dogmatisme négatif, qu'on trouve dans les tentatives de « genèse »

dues à l'école matérialiste, à l'école biologique, à l'école sociologique; il doit maintenir, comme nous le ferons, le point de vue propre de la psychologie, l'irréductibilité du psychique ou du conscient, par cela même du moral. La doctrine des idées-forces ne fermera nullement les yeux sur la genèse de la moralité, mais elle en montrera, autant qu'il est possible, les vraies origines, celles qui sont en nous, non pas seulement celles du dehors, qui ne sont pas suffisantes et peuvent bien produire quelque apparence du moral, non sa réalité.

Il y a, des « genèses » qui fortifient les idées et d'autres qui en dissolvent la substance. La connaissance des conditions scientifiques qui font paraître le bâton recourbé dans l'eau détruit la croyance à cette illusion visuelle, en l'expliquant ; mais la connaissance des conditions scientifiques qui font paraître le bâton droit dans l'air ne fait que justifier la rectitude de notre vision. Tout dépend des conclusions auxquelles aboutit l'explication scientifique ; ces conclusions tantôt confirment, tantôt infirment les apparences des choses. Si donc il est légitime de remonter, autant qu'il est possible, aux conditions et causes productrices de l'idée morale, pour en expliquer la formation et le développement, il ne faut pas commettre des erreurs de genèse qui aboutiraient à dénaturer ou à détruire l'objet même qu'on veut expliquer.

Toutes les genèses de l'idée morale qui ont été proposées pour la résoudre en éléments extérieurs, — sociologiques, biologiques ou cosmologiques, — ne sauraient parvenir à leur but. En effet, dans les questions d'origine et de genese, nous ne pouvons jamais atteindre une explication complète. Nous ne pouvons, en particulier, découvrir l'origine de la conscience, qui est le germe de l'idée morale. D'une façon générale, nous ne pouvons établir avec certitude l'origine d'aucune idée fondamentale. La moralité conservera donc toujours un élément irréductible, inexplicable par des causes étrangères.

Le point de vue des idées-forces offre, dans les questions de genèse, cet avantage particulier de mettre

l'idée morale à l'abri de toute atteinte. En effet, quelle que soit la genèse qu'on adopte comme la plus probable, il demeure toujours certain que l'idée morale existe et qu'elle possède, soit originellement, soit par acquisition à travers les âges, des caractères spécifiques. La morale des idées-forces ne se suspend donc pas à la question des origines incertaines, mais à la question des *caractères* certains et des *effets* certains. De quoi l'idée morale elle-même est-elle ou peut-elle être l'origine? Voilà le vrai et grand problème. Ce n'est pas la cause de cette idée qui soulève la question la plus importante, mais ce dont cette idée elle-même peut être cause. Nous revenons ainsi au point de vue propre à la morale des idées-forces. Quelque énorme part qu'ait le milieu dans la formation de l'idée morale, l'individu la fait toujours sienne en la concevant, en la comprenant, en l'acceptant comme idée, non pas seulement comme fait extérieur. Or, une fois présente à la pensée, par quelque moyen que se soit produite cette présence, l'idée ne reste pas inactive : elle provoque une réaction de l'individu à l'égard des notions qu'il a acquises sur son idéal personnel et sur l'idéal commun à tous. Cette réaction subsiste indépendamment des questions d'origine : elle ne concerne point le passé, mais l'avenir; elle est la force que l'idée peut désormais avoir pour réaliser son objet.

La position particulière que prend ainsi la morale des idées-forces peut s'exprimer dans ces deux propositions : 1° l'origine de l'idée morale est impossible à déterminer complètement et, en conséquence, ne peut être invoquée contre cette idée ; 2° l'idée morale est elle-même l'origine de tout un ensemble d'effets qui constitue le vrai domaine de la moralité.

II

PROBLÈME DE LA VALIDITÉ

A la question de l'origine des idées est liée celle de leur validité objective, beaucoup plus importante.

Il faut savoir, par exemple, si la force impérative ou persuasive du bien moral n'est qu'une pure apparence, si la liberté que semble impliquer l'obligation et même, jusqu'à un certain point, la « persuasion », est aussi une apparence, ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sentiment que nous avons de notre volonté indépendante, de notre « responsabilité », de notre « dignité », de notre « devoir », de notre « droit », etc.

Ce n'est pas à dire que la validité *absolue* de nos idées, y compris l'idée morale, puisse et doive être établie pour que la morale conserve sa valeur propre. Nous nous trouvons ici en face du doute qui pèse sur toute conception humaine, alors même que cette conception résulte de notre constitution comme êtres pensants. Ce doute ne peut être levé. Bien plus, dans l'ordre moral, il devient une condition de désintéressement ; c'est lui qui, selon la loi des idées-forces, communique à l'obligation un caractère primitivement *persuasif*, au lieu d'un caractère primitivement *impératif*.

Si nous n'avons pas de certitude positive en faveur de l'idéal moral, il faut pourtant que nous n'ayons pas contre lui de certitude négative ; en d'autres termes, si nous ne sommes pas sûrs de sa vérité absolue, encore faut-il que nous ne soyons pas sûrs de sa fausseté radicale. Supposez qu'on démontre, par exemple, que la moralité est une façon dont la nature et la société nous plient à leurs fins, par suite d'actions et réactions à la fois mécaniques et organiques, notre moralité conserverait sans doute une validité comme moyen biologique et social, mais elle perdrait sa valeur de fin personnelle ; elle deviendrait, au point de vue de l'individu, une erreur, tout en gardant sa vérité au point de vue de l'espèce ou du groupe. Si, par raisons démonstratives, l'individu était absolument convaincu d'un tel état de choses, il est douteux que, dans les grandes occasions, il voulût se sacrifier.

Le philosophe doit maintenir avec énergie la valeur psychologique des idées morales, contre ceux qui ne leur attribuent qu'une validité sociale. Quand je dis que le philosophe doit procéder ainsi, ce n'est pas

pour sauver la morale aux dépens de la vérité et en vue de l'utilité ; c'est, au contraire, parce que je considère comme une vérité la valeur intrinsèque de l'intelligence et de la connaissance, de la volonté, de la puissance sur soi ou sur la nature, du pouvoir d'aimer, enfin de la joie qui accompagne l'exercice de toutes les fonctions psychiques. Or, ce sont là, comme nous le verrons, les valeurs primaires, qui se résument dans la *bonté* intrinsèque et extrinseque. Nul n'a jamais prouvé, par des raisons irréfutables, que ces valeurs soient illusoires.

La doctrine des idées-forces, ici encore, a l'avantage de conserver une solidité qui lui est propre en présence des résultats les plus hardis de la critique ; car, encore une fois, l'idée morale existe certainement comme idée, et ses *effets* ne sont pas illusoires, alors même qu'il y aurait dans ses *éléments* une part d'illusion. Elle agit et, en conséquence, elle n'est pas une pure chimere. Elle se confere à elle-même une validité en se concevant et en se réalisant.

Cette considération nous amène devant un problème nouveau : celui de l'efficacité pratique.

III

PROBLEME DE L'EFFICACITÉ PRATIQUE

Dans la science qui a pour objet la pratique, on ne peut être indifférent aux effets pratiques des idées. C'est vraiment là qu'on juge l'arbre à ses fruits. Si un jardinier greffe l'amer sur le doux au lieu de greffer le doux sur l'amer, il est permis d'en induire que son systeme est faux ; quand un médecin tue selon les regles, ses regles sont fausses. L'examen des conséquences a sa place dans toute recherche scientifique. La science, en effet, s'occupe de toutes les *différences* entre les choses ; la différence entre les conséquences de doctrines partant de principes différents ne saurait donc être en dehors de la science. Ce qui est vrai, c'est que

la considération de telles ou telles conséquences particulières ne doit pas empêcher l'étude directe des principes généraux. Aussi sommes-nous des premiers à rejeter les arguments superficiels de l'école de Cousin, qui se dispensait trop souvent d'analyse et de critique pour s'en tenir à l'utilité sociale. Il n'en demeure pas moins vrai que l'efficacité pratique est nécessaire à la science, toutes les fois que ses objets ne sont pas absolument hors de notre action et, pour ainsi dire, de nos atteintes. On peut d'ailleurs se demander si jamais les objets d'une science quelconque sont indépendants de notre activité, de notre contrôle, de notre vérification au moins partielle par l'expérience. C'est en ce sens que d'une façon ou de l'autre, la science, doit « réussir ». Sans admettre comme suffisante et « adéquate » la théorie du succès dans le domaine du savoir, nous reconnaissons que l'on justifie pratiquement certaines formules et conventions mathématiques, parfois bizarres, en disant : « Cela réussit ». C'est que, grâce à ces formules, nous finissons par avoir prise sur le réel, par l'interpréter ou par le modifier. Elles contiennent donc en elles-mêmes certains rapports vrais, en harmonie avec les rapports des choses. Il faut de même que la moralité ait une efficacité et un succès dans le domaine du réel ; il faut que les idées auxquelles elle se suspend soient des forces capables de réalise progressivement leuro bjet.

L'argument de Guyau relatif à la puissance dissolvante des idées est une importante application de la théorie des idées-forces ; mais il faut en bien saisir la portée et le sens. L'idée réfléchie n'est une force de dissolution pour l'idée spontanée et confuse, pour le sentiment ou pour l'instinct, *qu'autant qu'elle en dévoile l'irrationalité intime ou qu'elle les ramène à des éléments qui en sont la contradiction.* Si un La Rochefoucauld ou un Nietzsche parvenait réellement à découvrir tous les éléments de l'amour propre sous l'apparence du désintéressement, ceux de l'orgueil sous la modestie, ceux de la cupidité sous l'abnégation, pourrais-je encore prendre au sérieux ce qui me semblait

d'abord sublime ? Pourrais-je surtout faire sur moi un effort douloureux pour réaliser l'irréalisable ?

La morale des idées-forces, grâce à la complète immanence de son principe (l'idée) et de ses résultats (les effets intérieurs de l'idée), a une situation privilégiée dans le problème de la validité, non moins que dans celui de l'origine. Elle offre cette particularité d'être, par sa nature, à l'abri des effets dissolvants de la réflexion. En effet, elle repose sur l'essence même de la conscience réfléchie, qui enveloppe *autrui* et non pas seulement *moi*, ainsi que sur l'idée de moralité, qui exprime cette essence. Dès lors, loin de craindre la réflexion, elle l'appelle : loin de redouter la lumière, elle ne vit que de la lumière inhérente aux idées. Son unique point d'appui étant en elle, elle ne relève pas du dehors, des considérations extrinsèques qui portent sur les mœurs et leur histoire, sur les sauvages et sur les animaux, sur l'évolution de la vie et de la société, sur tout ce qui n'est pas le *moral* même, c'est-à-dire l'idée désintéressée se réalisant *par* sa propre valeur et *pour* sa propre valeur. C'est précisément parce que l'homme est un animal capable de *réflexion* qu'il se distingue des autres animaux et pose à la fois, devant la pleine clarté de sa conscience, le moi, l'*autrui*, le *tout* et le lien qui les unit. Or, ce que l'homme a ainsi posé lui-même, rien ne pourra en détruire l'idée et rien ne pourra l'empêcher d'agir sous cette idée.

En somme, la morale des idées-forces se fonde sur des éléments à la fois individualistes et universalistes qui n'existent que dans la personne consciente de soi et d'autrui ; ces éléments sont ceux de la réflexion même et, en conséquence, ne peuvent être détruits par la réflexion ; tout au contraire, la réflexion les dégage d'autant mieux qu'elle est poussée plus à fond et plus loin.

PREMIÈRE PARTIE

ÉLÉMENTS INTELLECTUELS DE LA MORALITÉ

LIVRE PREMIER

LE SUJET MORAL ET LA CONSCIENCE DU MOI
IDÉES-FORCES DU MOI ET D'AUTRUI

CHAPITRE PREMIER

ANALYSE DE LA CONSCIENCE DE SOI
COMME FONDEMENT DE L'ALTRUISME INTELLECTUEL

I. Nécessité d'une analyse expérimentale de la conscience. — II. *Cogito, ergo sumus.* Le sujet conscient et l'objet pensé. — III. Impossibilité du « solipsisme » selon les lois expérimentales de la conscience. — IV. Analyse du *cogito* (*suite*). L'attribut et le verbe. Universalité et socialité essentielles de la pensée.

I

NÉCESSITÉ D'UNE ANALYSE EXPÉRIMENTALE DE LA CONSCIENCE

Comme la science et la philosophie, la morale doit tendre, selon nous, à s'établir sur l'expérience complète, non pas seulement extérieure, mais encore et surtout intérieure (1). Or, quelle est l'expérience première que toutes les autres supposent et impliquent ? C'est la cons-

(1) Voir l'introduction.

cience de soi, immédiate et spontanée. Il faut donc, avant tout, rechercher la constitution de la conscience, pour pouvoir en déduire des conclusions morales vraiment fondées sur la plus primitive et la plus inébranlable *expérience*. Il faut que la conscience de notre être vivant et agissant découvre en soi sa propre loi, soit à elle-même sa loi ; il faut qu'elle fournisse tout ensemble à la morale une réalité indiscutable comme point de départ, un idéal indiscutable comme point d'arrivée.

Le centre de perspective auquel nous nous placerons ainsi dès le début sera uniquement et exclusivement expérimental, psychologique, ou même plus que psychologique ; il sera antérieur à toute spéculation *ontologique*, antérieur à toute *critique* de la connaissance. C'est son originalité.

La « conscience morale », à nos yeux, n'est pas une sorte de faculté séparée, distincte des autres ; elle est réductible à la conscience de la vie et de l'être. Celle-ci, en pénétrant jusqu'au fond de soi, y trouve un acte essentiel, auquel on a donné le nom de « Raison » et dont on a fait une « faculté » séparée. Cet acte est la conscience même de notre manière la plus radicale de penser et de vouloir. Il consiste, nous allons le faire voir, dans l'*objectivation à portée universelle, inséparable de toute réflexion du sujet individuel sur soi*. Raison et conscience ne font qu'un. L'unique *factum rationis*, pour parler comme Kant, est, selon nous, le *factum conscientiæ ;* c'est le fait même de l'existence interne du *sujet* vivant et sentant, qui, en dehors de toute spéculation métaphysique ou critique sur sa nature, prend conscience de soi dans l'affirmation de chaque existence *objective* et dans l'affirmation de tous les autres *sujets* avec lesquels il est en rapport nécessaire. Au cœur de la conscience doit être établi « l'altruisme » intellectuel, germe de l'altruisme volontaire : là aussi doit se trouver le vrai germe de l'idée de « solidarité » universelle. Là enfin est le vrai « positivisme ».

Une morale positive, en effet, doit reposer sur des

vérités qui soient : 1° objectives, en ce sens qu'elles ne dépendent pas de nos désirs personnels et subsistent indépendamment d'eux ; 2° vérifiables par l'expérience intérieure et extérieure. Nous ne parlons pas seulement de cette vérification indirecte qui consiste en des résultats pratiquement « commodes », comme diraient certains géomètres. Il s'agit d'un établissement de principes et de thèses, non d'hypothèses. On y parvient par l'analyse de l'expérience même, par la réduction méthodique des idées : 1° aux *éléments* essentiels de l'expérience ; 2° aux *faits* d'expérience les plus incontestables et les plus fondamentaux, parce qu'ils sont *présents à toute expérience*. La moralité ne sera plus ni un principe *a priori* posé dogmatiquement, ni une hypothèse proposée plus ou moins arbitrairement, si je démontre qu'elle se ramène à des faits et lois qui constituent l'intelligence de l'homme et sa volonté, et sans lesquels il ne serait pas homme ni définissable comme tel. Or, pas d'homme sans la conscience de soi ; si donc, en cette conscience je découvre indivisiblement l'idée *d'autrui* et même celle de *tous* les autres êtres, idées-forces inséparables de l'idée-force du moi, je pose au cœur de la vie vraiment vécue, c'est-à-dire vivant *pour soi* et non pas seulement *en soi*, les termes naturels et expérimentaux du problème moral.

On le voit, nous ne commençons pas par établir une définition *spéculative* ou *critique* de la moralité ; nous la prenons comme fait originel et original de conscience, et nous montrons que, dans la réalité vivante, elle est telle. En fait, la moralité consiste à vouloir ce qui est bon non seulement pour nous, mais pour tous les êtres doués comme nous de la conscience de soi et de l'idée du tout auquel ils appartiennent. On peut défier les philosophes de montrer, dans les diverses notions de la moralité proprement dite, quelque conception qui ne se ramène pas à celle du *désintéressement* en vue de tous et du tout, dont notre bien personnel n'est qu'un élément et une partie. Pas de moralité sans quelque abné-

gation, pas d'abnégation sans une idée-force dépassant le moi et lui assignant un rang subordonné dans l'ensemble. Pour que la morale ait une base positive, il faut donc une idée qui, dans notre intelligence, soit une première et nécessaire réconciliation du social et même de l'universel avec l'individuel; cette idée seule fournira la condition théorique de toute conciliation pratique des divers termes. D'où cette inévitable conclusion, que notre livre entier justifiera : — *Le principe positif de la morale ne peut être que l'universalité virtuelle qui est inhérente à la conscience de soi, et qui fait que la pleine vie pour soi implique la vie pour autrui.*

Combien peu d'hommes réfléchissent à cette merveille intérieure de la conscience, qui n'échappe à notre attention que parce qu'elle est ce qu'il y a de plus familier pour nous, étant nous-mêmes ! Il semble, au premier abord, que la conscience individuelle se suffise, qu'elle soit dans une relation purement *extérieure* ou même *accidentelle* avec les autres existences au milieu desquelles elle se trouve et dont on croit qu'elle pourrait se passer. Une analyse radicale de la conscience dissipera cette illusion de suffisance, en montrant qu'un lien nécessaire unit : 1° le sujet à l'objet ; 2° le sujet *moi* aux autres sujets disant ou pouvant dire *moi*. « *Cogito, ergo sum* » est, si on l'interprète bien, le principe de la philosophie théorique; *cogito, ergo sumus* deviendra, selon nous, le principe de la philosophie pratique. Il faut reprendre et pousser plus loin l'analyse du *cogito*, indépendamment de tout système matérialiste ou spiritualiste, indépendamment de toute idée de substance et d'être en soi, comme aussi de mode, de phénomène et d'apparence. C'est l'expérience en sa source vive, avant la spéculation et avant la critique, qu'une méthode vraiment positive doit saisir. Nous prendrons donc le *je pense* au sens le plus naturel et le plus immédiat : j'ai conscience. Il signifiera aussi bien *je sens* ou *je désire* que *je pense*, au sens de *représentation* et de *jugement*. C'est d'ailleurs en cette acception large que Des-

cartes le prit d'ordinaire. Toutefois, Descartes avait une tendance à réduire la conscience à l'acte proprement dit de *penser* et de juger, dont il voulait faire ensuite le *mode* d'une *substance* ou *chose* pensante. Selon nous, au contraire, le vrai point de départ psychologique, ou plus que psychologique doit être purement et simplement le fait d'avoir conscience, quoi que soit ce dont on a conscience ; et il faut reconnaître dans ce fait de conscience une réalité vivant en soi et pour soi, mais sans prétendre la *substantifier* ou la représenter d'une manière *objective*, comme on se figure une image sur un tableau.

De telles considérations peuvent sembler métaphysiques : elles ont, au contraire, pour but d'écarter toute métaphysique, soit sensualiste et matérialiste, soit spiritualiste, d'éliminer le transcendant au profit de l'immanent, de la pure expérience présente à soi dans la conscience. Elles ont aussi pour but d'éliminer ou de différer la critique de la connaissance, qui ne peut et ne doit venir qu'ulterieurement, puisqu'elle suppose elle-même quelque donnée première. Nous nous en tiendrons ainsi au point de vue pré-métaphysique et pré-critique, c'est-à-dire à l'immédiat et au positif. Nous montrerons d'abord que, par sa vertu propre, la conscience fonde l'idée d'individualité ; puis, qu'elle fonde en même temps l'idée de l'universalité ; enfin qu'elle établit le rapport de ces deux idées-forces. Plaçons-nous successivement à chacun de ces trois points de vue, pour en faire voir ensuite l'unité.

II

Cogito, ergo sumus. — LE SUJET CONSCIENT ET L'OBJET PENSÉ

I. — Dans le jugement : *j'ai conscience* ou *je pense*, l'analyse expérimentale distingue le sujet, l'objet ou complément, le verbe, enfin l'attribut. Le *sujet*, pour

l'expérience immédiate, est *individuel*, en ce sens qu'il est une réalité immédiatement donnée à soi et se distinguant de tout le reste, quelle qu'en soit pour le métaphysicien ou pour le criticiste la nature radicale, une ou multiple, simple ou composée, spirituelle ou matérielle. On ne peut empêcher l'individu qui pense et se pense de se sentir par cela même ou de se concevoir en une large mesure indépendant à l'égard du tout. Le tout, c'est encore sa pensée réfléchie qui le conçoit, l'embrasse et le domine. S'il vit ensuite pour le tout (vie proprement *morale*), c'est donc parce qu'il l'aura *voulu* et qu'il aura préalablement *jugé* cette conduite plus conforme que toute autre à la nature de sa pensée et à la direction normale de son activité, à ce qu'il *sait* de lui-même, du groupe où il vit, enfin de l'univers.

L'indépendance de l'individu pensant, ainsi fondée sur l'expérience immédiate de la pensée et sur le caractère concentrique de la conscience, ne peut pas ne pas se traduire dans ses actes. Tout être qui a la conscience réfléchie *de soi* arrive inévitablement à se poser, ne fût-ce qu'en idée, comme pouvant agir *par soi* et *pour soi*. Il acquiert, en d'autres termes, l'idée-force de soi comme *cause possible* d'actions, comme *fin possible* d'actions, indépendamment de toute spéculation métaphysique ou critique sur ce qu'est une cause ou une fin. Point capital, sur lequel nous avons insisté dans notre livre sur la *Liberté et le déterminisme* et que nous considérons comme acquis à la science.

De plus, nous avons démontré, par voie scientifique et expérimentale, que l'idée du moi comme cause et comme fin, c'est-à-dire l'idée de puissance personnelle indépendante ou de « liberté » personnelle, se réalise progressivement par la conception et le désir qu'elle a de soi. L'être qui se pense lui-même *tend* à se poser en face d'autrui comme ayant, avec une existence propre, une *activité* propre. Non seulement il y tend, mais, dans une certaine mesure, il y *réussit*. Voilà encore un fait important d'expérience, que nous avons mis en

pleine lumière. Ce fait est indépendant, lui aussi, de toutes les hypothèses spéculatives ou critiques sur la nature de ce qu'on appelle causalité, sur son caractère *efficient* ou simplement *régulateur*, substantiel ou modal, etc. Au point de vue de l'expérience positive, il n'est pas vrai que l'individu soit, comme le veut Comte, une simple « abstraction » ; en tous cas, il est une abstraction qui, en se pensant elle-même, se réalise : *penser* son *individualité*, c'est déjà s'*individualiser*.

La conscience, en tant que principe psychologique d'individuation et de séparation relative, apparaît de prime abord, au point de vue moral, comme un germe d'égoïsme possible. Puisque l'être pensant, par la conscience, se sépare du tout et se conçoit avec une certaine existence propre, notamment avec une sensibilité et une volonté propres, il peut vouloir *individuellement*, non universellement. Sa conscience réfléchie peut accroître encore cette individuation, cette concentration qui existe déjà dans sa conscience spontanée. De plus, par un cas nouveau de la loi expérimentale et scientifique des idées-forces, la réflexion peut (Guyau l'a montré) devenir force dissolvante pour toutes les choses qui sont conçues en opposition avec l'intérêt du moi ; à moins que, par ailleurs, l'intelligence ne les justifie au nom de quelque principe qui, constituant un intérêt supérieur, se fera admettre du moi lui-même.

Tel est, pour la morale des idées-forces, le côté *individualiste* de la conscience. Nous l'opposons, comme un fait indéniable, aux théories qui prétendent absorber entièrement le moi dans la société ou dans la nature. Tel est aussi le côté vrai de toutes les morales individualistes.

II. — Mais ce n'est là que le premier aspect de l'expérience intérieure. Nous allons voir que l'acte d'union est, pour la conscience, aussi essentiel que l'acte de séparation. Dans *je pense*, le sujet a un *complément* nécessaire, trop négligé par Descartes : l'*objet* pensé. On ne

pense pas sans penser à rien. On n'a pas conscience d'une manière indéterminée et sans avoir conscience de quelque chose de distinct. Kant et Fichte ont rétabli cet élément, en faisant voir que le moi ne se pose « qu'en *s'opposant* le non-moi ». Mais nous prenons ici cette vérité en un sens strictement expérimental et scientifique, non métaphysique ou critique.

En outre, nous allons plus loin. Nous disons que, dans l'expérience, pour se poser par la conscience réfléchie, le moi a besoin de s'opposer non seulement un *non-moi* (idée trop négative), mais un *autre moi*, un autre sujet, et même nombre d'*autres moi*, formant avec lui une *société* plus ou moins large en extension, plus ou moins étroite en compréhension. Selon nous, pour concevoir d'une conception scientifique une autre existence qui ne soit pas *négation* pure et abstraite, on est toujours obligé de lui prêter quelque chose de soi-même, si peu que ce soit, et ce peu est déjà *le commencement* d'un *autre moi* plus ou moins semblable au nôtre. C'est notre image effacée, réduite et incomplète, que nous projetons dans les autres êtres pour les penser. Et c'est ce qui fait que, tout en nous séparant d'eux, nous nous unissons à eux en nous les *assimilant*.

Ce n'est pas tout. On peut soutenir (et nous l'avons soutenu dans *la Liberté et le Déterminisme*), que l'homme commence par concevoir les êtres inanimés eux-mêmes sous forme animée, sous l'aspect d'autres individus, d'autres moi, avant de les dépouiller de cette individualité, de cette vie plus ou moins sentante ou consciente. Nous avons montré que, scientifiquement considéré, le passage du subjectif à l'objectif, tourment des métaphysiciens et des criticistes, est, dans l'expérience immédiate, un passage du subjectif à d'autres subjectifs.

On peut, jusqu'à un certain point, rendre compte *sensitivement* de la représentation des autres sujets. Il existe, comme premier cas des idées-forces, une loi de conservation et d'expansion des états de conscience,

qui se manifeste par des tendances presque automatiques, en tout cas sensitives et imaginatives, d'où résulte une sorte de fantôme d'autrui dans notre pensée. Les animaux, eux aussi, n'arrivent-ils pas de bonne heure à se représenter d'autres animaux, à leur attribuer bienveillance ou malveillance, douceur ou colère, humeur pacifique ou intention hostile ? Il y a là, à l'origine, un jeu d'images associées, une inférence instinctive qui aboutit, chez l'animal, à la figuration d'un monde extérieur, composé de vivants, auxquels finissent par s'opposer plus tard les non-vivants. Mais ces sensations et images *statiques* ne sont pas seules : les impulsions *dynamiques* sont plus importantes encore. Il ne faut pas tout se représenter sous forme visuelle d'images : méfions-nous de nos yeux et consultons le sentiment même de la vie, qui est mouvement continuel d'un état à l'autre, d'une tendance à l'autre. Dans *la Liberté et le Déterminisme* et dans la *Psychologie des idées-forces*, nous avons fait voir, en analysant le passage à l'objectif, qu'il y a effectivement, outre l'élément sensitif et passif, un fond actif et appétitif, auquel les idées doivent leur vivante efficacité. Au premier moment, l'enfant ou l'animal trouve en soi : *même vouloir ou même désir* avec *mêmes modifications agréables* ; au second moment : *même vouloir* avec *autres* modifications désagréables, ce qui lui donne la conscience du *même* et de l'*autre*. Nous avons montré ensuite par quel dynamisme le vouloir franchit la limite et l'obstacle à son action, avec la moindre altération possible de soi, en se replaçant lui-même derrière l'obstacle *par la pensée*. Seulement, il est obligé de changer alors le signe positif en signe négatif, le signe *moi* en signe *non*-moi. L'enfant, disions-nous, ne tarde pas à projeter ainsi un *autre moi* derrière les modifications qui lui sont contraires, et il construit, en se dédoublant, d'autres volontés opposées à la sienne. Nous prenions évidemment ici le mot de volonté au sens le plus large, pour exprimer toute appétition, toute impulsion, tout désir, toute tendance à

passer d'un état à l'autre, d'une jouissance à l'autre. Voilà l'élément dynamique, quelle qu'en soit la nature, qu'on est obligé d'ajouter à l'élément statique de la sensation, conçue comme *état* ayant telles qualités déterminées. Toute sensation, d'ailleurs, enveloppe une impulsion et un devenir à quelque degré : il n'y a rien de purement statique. C'est précisément pourquoi nous avons posé la grande loi dynamique qui représente les états de conscience comme *forces* et impulsions, sans substantifier d'ailleurs ces forces impulsives.

La sociologie vient ici confirmer la science psychologique. L'anthropomorphisme primitif était, comme l'a montré Auguste Comte, un vrai fétichisme, une animation universelle, une universelle extension du sentir humain et du vouloir humain. Plus tard seulement, l'homme a dû priver peu à peu les objets extérieurs de leurs attributs sensitifs et même vitaux, il a dû les faire mourir en quelque sorte, pour les concevoir inanimés et bruts. Ces considérations sociologiques trouvent leur dernier fondement dans les lois de psychologie que nous venons d'exposer et qui offrent seules un caractère vraiment primitif.

L'animal, lui aussi, a passé de l'animation universelle à la représentation d'objets inanimés. Le chien et le chat peuvent bien, au début, mordre le caillou qui les a blessés ; ils apprennent vite à distinguer la pierre inerte qui les heurte d'avec l'être qui leur lance une pierre dans l'intention de leur faire du mal. Ils classent, d'une façon vague, les choses extérieures en vivants et non-vivants. Mais ce qui manque à l'animal, c'est la *réflexion* sur sa propre conscience et, en même temps, sur celle d'autrui : c'est, en conséquence, le pouvoir de s'élever à une vraie *idée*, claire et distincte, soit de l'être individuel, soit de l'existence universelle. Ce que ne peut faire l'animal, l'homme le fait. En lui se développe, avec ces deux idées-forces, le germe de moralité qui était inhérent aux animaux eux-mêmes.

III

IMPOSSIBILITÉ DU « SOLIPSISME » SELON LES LOIS EXPÉRIMENTALES DE LA CONSCIENCE

I. — Les métaphysiciens ou criticistes objecteront-ils aux considérations toutes scientifiques qui précèdent que les existences autres que la mienne sont peut-être simplement des fantômes, des apparences sans réalité en dehors de moi? C'est ce qu'ont prétendu les partisans d'un idéalisme outré, de ce que les Anglais appellent le *solipsisme*. Et c'est aussi à quoi ne songera jamais aucun animal; on ne trouvera pas d'animaux *solipsistes*. Les métaphysiciens anglais, familiers avec la philosophie de Berkeley, ont souvent agité ce problème, parfois sous les formes de la fantaisie poétique. Dans *Through the Looking Glass*, Alice est admise à voir le roi qui dort, et Tweedledee lui demande : « Savez-vous à quoi il rêve? — Personne ne peut le deviner, répond Alice. — Pourquoi pas? dit Tweedledee triomphant; il rêve à *vous*. Seulement, s'il cessait de rêver à vous, Alice, où supposez-vous que vous seriez? — Où je suis maintenant, cela est clair. — Non pas, vous ne seriez nulle part. Vous êtes seulement *une sorte de chose dans son rêve*. Si donc le roi venait à s'éveiller, adieu! vous vous évanouiriez, juste comme la lueur d'une bougie. » Pourquoi Alice avait-elle raison de ne pas vouloir être considérée comme un simple fantôme dans la conscience d'autrui? C'est qu'elle avait elle-même une conscience capable de sentir, une *expérience* ; et, si le roi se fût éveillé, elle eût continué de sentir, d'avoir conscience et expérience. Elle n'était donc pas simplement une espèce de *chose* conçue par la pensée.

Ce que nous appelons les *choses*, à y regarder de pres, ce que l'ontologie matérialiste ou spiritualiste *réalise*, ce sont des ensembles de *rapports*, qui se ramènent,

en dernière analyse, à des rapports entre nos propres sensations. Les *choses* extérieures, abstraction faite de leur fond et de ce qui fait leur réalité intime, ne sont que des *phénomènes*, et ces phénomènes sont des apparences pour quelque réalité consciente. Voilà ce que Berkeley a soutenu. Qu'est-ce que l'univers purement *physique*, qu'est-ce que le monde des *choses* ou des *phénomènes*? Mon rêve, ou le vôtre. Si je cessais de rêver, et vous aussi, et tous les êtres sentants, le monde des apparences sensibles ferait, comme l'a dit Schopenhauer, un plongeon dans le néant. Mais, quand je pense à *vous*, pourquoi n'êtes-vous plus simplement une sorte de *chose* dans mon rêve? Encore une fois, c'est que vous avez conscience ou, si l'on veut, c'est que vous rêvez, vous aussi. Je ne vous attribue donc une réalité indépendante de moi qu'en tant que je vous attribue ou une *conscience* comme la mienne ou quelque chose de ce que *renferme ma conscience*, de ce qu'elle sent ou fait, de ce dont elle a l'expérience passive ou active.

En d'autres termes, le problème peut prendre cette forme : — Ne nous représentons-nous les autres *sujets* que par de simples signes statiques, de telle sorte que ces sujets nous restent toujours extérieurs de tous points, qu'ils nous soient simplement *figurés* d'une façon symbolique, comme le sont les objets matériels? S'il en était ainsi, nous serions réduits à l'égoïsme idéaliste des métaphysiciens et, dans le fond, nous ne pourrions être absolument certains de l'existence réelle des autres hommes. Mais, dans l'expérience vécue, nous nous représentons les autres sujets par nos propres états ou actes, par les réalités vivantes de notre conscience, non pas seulement par des signes ou symboles. Quand je dis que vous *jouissez* de l'odeur d'une rose, je me figure votre jouissance en sa réalité par la mienne, qui est réelle. Au contraire, ce qui répond objectivement à l'odeur de la rose et à la rose elle-même n'est connu que par signes et symboles. Nous l'avons déjà remarqué

tout à l'heure, malgré la disparition du fétichisme primitif, si je veux concevoir les prétendus objets inanimés en leur réalité, non plus dans leurs simples rapports entre eux ou avec moi, je ne puis me les figurer que comme des « forces », des « tendances », des « appétits », des « activités », « des vies », des « volontés » plus ou moins obscures, des « centres de volonté de puissance », etc., en un mot comme des espèces de moi rudimentaires, comme des existences préconscientes ou subconscientes. Si je prête à la pierre même une existence, c'est que j'y place, non plus sans doute une intention à mon égard, mais quelque tension, quelque effort, quelque action plus ou moins analogue à ce que j'éprouve ou produis moi-même en la soulevant ; je ne puis la *réaliser* qu'en lui donnant une réalité dynamique et quasi psychique, la seule qui constitue la vraie existence et ne s'évanouisse pas en phénomènes ou en rapports. Quand il s'agit de mes semblables, plus d'hésitation possible ; je me projette en eux tout entier : ils sont pour moi d'*autres* moi, qui comme moi souffrent ou jouissent, agissent, vivent et veulent vivre.

Au premier moment, la distinction du moi et du non-moi demeure confuse : l'être sent et réagit sans distinguer encore nettement la sensation et la réaction, sans s'attribuer à lui-même la sensation, sans attribuer à autre chose la cause de cette sensation sur laquelle il réagit. Pourtant, jusqu'en cette vie sensitive s'opère peu à peu une sorte de « discrimination » et de classification spontanée. L'être ne se sent pas isolé : il se sent en contact, en lutte ou en concours dynamique avec d'autres êtres ; il ne se voit pas seulement agissant, mais *agi*, poussant et poussé, pressant et pressé, s'épandant et rencontrant une résistance à son expansion. Cette résistance, il se la représente à sa propre image et ressemblance : quels éléments a-t-il pour construire les autres êtres sinon les éléments statiques et dynamiques dont il est construit à ses propres yeux ?

On le voit, l'existence d'autrui nous est garantie par la constitution intime de notre propre conscience, qui, de fait, ne se saisit qu'en relation avec d'autres êtres et même comme conscience sociale. C'est donc sur la certitude de notre existence consciente que repose la certitude de l'existence d'autres êtres : monde et société sont impliqués dans notre moi. Le solipsisme est un paradoxe métaphysique imaginé par l'homme qui spécule ou qui critique ; si on veut prêter à ce paradoxe une valeur pratique, morale et sociale, on n'est pas *sincère* avec soi, on est *injuste* envers autrui. Le fait expérimental de la conscience et de la réflexion, c'est-à-dire de l'expérience même, s'impose à tout esprit, de quelque façon qu'on essaie de l'expliquer spéculativement ou d'en faire la critique ; toutes les consciences admettent, dans la pratique, l'objectivité de l'acte par lequel, posant notre être comme réel et vrai, nous posons comme non moins réels d'autres êtres avec lesquels nous sommes en rapport d'expérience. Si mystérieux que soit le procédé dynamique et vital par lequel, franchissant notre propre sphère, nous concevons l'existence d'autrui ou même l'existence universelle, il est certain que ce procédé existe : la caractéristique de l'homme « raisonnable » est de concevoir *autrui* dans toute la force de ce terme, de concevoir autrui comme existant autant que *moi*, au même titre que moi, avec la même certitude inébranlable qui fait que le *sumus* est attaché au *sum*, que le *sum* lui-même se pose dans et par le *sumus*.

Kant et Fichte ont insisté trop exclusivement sur le fait *d'opposition* intellectuelle entre moi et non-moi, qui, nous l'avons vu tout à l'heure, peut entraîner une opposition volontaire et devenir ainsi un germe logique de conflit. L'opposition n'est que l'aspect *extérieur* du rapport entre le moi et le non-moi. Il faut donc, selon nous, aller plus avant et poser la loi suivante, qui, comme les autres, a un caractère scientifique : *Toute opposition implique quelque union antérieure au sein*

de laquelle elle se produit, et elle aboutit à quelque union ultérieure, plus consciente, où l'opposition vient se résoudre.

II. — Les principales lois scientifiques de la conscience et de la pensée sont celles de la *ressemblance*, de la *causalité* et de la *finalité*. Nous allons voir que ces lois fondent scientifiquement un rapport nécessaire de chacun à tous, par conséquent une solidarité psychique des êtres, vrai et dernier soutien de toute solidarité sociale.

Chaque être que le moi s'oppose et à qui il s'oppose a nécessairement des points communs avec lui, ne fût-ce que d'être comme lui dans le temps et dans l'espace, d'avoir comme lui être et manières d'être, activité, peut-être vie et vouloir-vivre. Sans ressemblance, la différence même ne serait pas connue. Une différence absolue, *toto cœlo*, serait zéro. Il en résulte de nouveau que l'individu ne peut avoir conscience de *soi* comme *seul* et *unique*.

Non seulement vous ne trouvez nulle part, dans l'expérience, l'individualité absolument isolée *de fait*, mais on peut même vous mettre au défi de la *concevoir* telle. Comment vous représenteriez-vous un être qui n'aurait avec les autres aucune espèce de *similitude*, alors que la loi de ressemblance s'impose invinciblement à la pensée, surtout à la pensée scientifique ? Or, la ressemblance est la première et la plus lointaine base de la communauté, de la *société*. Des êtres qui n'auraient rien de semblable, ne pouvant se représenter mutuellement, ne pourraient sympathiser ni se vouloir l'un l'autre. L'intelligence, qui conçoit les *ressemblances*, qui *compare* et *généralise*, est donc, au sens large, comme nous l'avons affirmé depuis longtemps, *sociale par essence : elle associe les êtres comme elle associe les idées* et *par les idées* (1). L'intelligence,

1. Voir l'*Idée moderne du droit*, la *Science sociale contemporaine*.

en tant que pouvoir de comparaison et de généralisation, est la science même en sa source ; et c'est parce que l'homme est capable de généralisation, qu'il est capable d'aimer et de vouloir le bien général.

En second lieu, comment vous représenter un être qui ne tiendrait rien d'aucun autre et ne devrait rien à personne, alors que la loi de *causalité réciproque universelle*, condition de toute science, régit votre conscience comme elle régit la nature? Partout où vous étendez cette loi (et la science en est l'extension perpétuelle), vous associez les êtres non plus seulement, comme tout à l'heure, par leurs ressemblances communes, élément *statique*, mais encore par leur action mutuelle, lien plus réel, actif, *dynamique* et *vital*. La science, en tant que recherche des raisons et lois, en tant qu'explicative, est donc essentiellement unifiante et rapproche les êtres.

En troisième lieu, toute action et fonction, chez un être vivant, ayant une fin instinctive ou réfléchie, la conscience soumet à sa propre *loi de finalité* les actions des vivants ; elle tend même, nous l'avons vu, par une induction naturelle, à faire rentrer tous les actes et tous les mouvements, quels qu'ils soient, sous cette loi de finalité et de vie. Or, la *communauté de fin* est ce qui achève l'association, ce qui constitue la vraie société, surtout quand cette fin est *représentée en commun, sentie en commun, voulue en commun* avec une conscience plus ou moins claire. Ce lien des êtres par l'objet qu'ils poursuivent d'une seule volonté et qui, par rapport au présent, devient un *idéal* futur, est, selon nous, ce qui constitue par excellence le lien *social*. Plus encore que les autres traits d'union, celui-là tient aux lois mêmes de la pensée et de la science, comme de l'action et de la vie : il s'exprime finalement dans l'*idée-force collective*, dans la communauté de l'*idéal*. Si bien que nous

la *Critique des systèmes de morale contemporains*, la *Psychologie des idées-forces*.

pouvons poser encore cette loi scientifique : l'*union réelle des hommes est*, dans son dernier fond, *suspendue à un idéal, à une idée-force*.

Dès lors, à tous les points de vue que la science peut considérer, le moi ne saurait affirmer avec réflexion qu'en se dépassant, puisqu'il s'affirme en tant que *différent* de quelque *autre* être et aussi *analogue* à quelque *autre* être faisant comme lui partie d'un *tout*. Il ne s'affirme donc qu'en se niant sous certains rapports, dans autrui et dans le tout. De là encore cette loi d'expérience, qui n'est métaphysique que d'aspect, qui est psychologique au fond : — *L'assertion intellectuelle de soi-même enveloppe une sorte de sacrifice de soi intellectuel*, un certain abandon de son moi au moment même où on le pose. Nous ressemblons à un organe corporel qui ne pourrait prendre vraiment conscience de soi, se percevoir et s'apercevoir que *dans* et *par* sa relation au corps tout entier : il ne saurait s'affirmer sans affirmer l'organisme dont il est membre, *s'affirmer en tant que partie sans se nier en tant que tout*. Le complet égoïsme intellectuel, en fait, est impossible pour la conscience. Nul homme ne peut dire : Je suis tout. D'autre part, le tout n'est pas quelque chose d'absolument *étranger à moi-même*, puisque je vis en lui et par lui, puisque j'y trouve les conditions premières et aussi dernières, le commencement et l'achèvement de ma propre vie. Ma famille, ma patrie, l'humanité, nous l'avons dit bien des fois et nous devons le redire, c'est encore moi, c'est mon grand moi. Quand je me sacrifie à des objets qui me dépassent, ces objets sont pensés par *moi*, ils sont aimés par *moi*, ils sont voulus par *moi* ; ils sont donc encore *miens*, ils sont mes *idées-forces*, ils font partie de moi-même au moment où je me conçois partie d'eux ; ils sont, en un certain sens, ce qu'il y a de plus moi-même.

Il faut bien, d'ailleurs, admettre au fond de mon intelligence quelque chose qui dépasse les relations toutes

matérielles de *partie et de tout*, puisque ma pensée embrasse en soi les deux termes *partie et tout*, s'élève au-dessus, reconnaît que ces termes opposés n'expriment pas vraiment l'unité de l'*être* et de la vie.

En somme, ce qui se présente à la conscience comme *autre*, c'est-à-dire le monde extérieur, est *son* autre, pour parler un langage platonicien et hégélien ; par conséquent, c'est un *autre* qui n'est pas entièrement autre et dont la différence avec la conscience est surmontée par la conscience même. Les lois précédentes viennent donc se résumer dans cette loi synthétique : *Point de sujet purement individuel, point d'être conscient qui soit conscient en vertu de quelque chose appartenant à sa seule existence individuelle et à sa seule vie individuelle.* Telle est, à vrai dire, la grande loi de la pensée, de la sensation, de la perception, de la représentation, de l'appétition, de la volition, de la vie, qui toutes supposent un point d'application extérieur pour l'activité intérieure.

L'expérience psychologique et la théorie philosophique confirment cette loi.

Pour l'expérience, le sujet et l'objet sont en une telle dépendance effective que le premier ne peut ni *changer* en fait sans un changement du second, ni même *exister* vraiment sans le second (1).

En théorie, supposez un fait de conscience absolument isolé de l'organisme vivant, exclusivement propre à la conscience seule, n'ayant aucune valeur *expressive d'un monde extérieur* et, en ce sens, aucune valeur sociale ; vous ne pourrez plus attribuer à un tel état aucune valeur *objective*. Cette fois, ce sera bien « une chose dans un rêve » ; ce sera, selon le mot de M. Lachelier, un rêve absolu, ne répondant à aucune réalité et

(1) Voir Dyde, dans *Mind*, XIII, 542, et les travaux de Stout, Clifford, J. Royce, Dewey, Mackenzie, Sorley, Caird, Bradley, Haldane. Ces travaux m'ont fourni de précieux éléments pour pousser à ses dernières conséquences la théorie du lien entre le sujet et les autres sujets ou objets, théorie que j'avais déjà exposée il y a trente-cinq ans dans la *Liberté et le Déterminisme*.

n'ayant, en conséquence, aucune *vérité*. Le subjectif ne saurait être seul. Par cela même l'individu, conçu comme une série d'états subjectifs ou comme le centre apparent dont ils sont les modes, ne saurait théoriquement se suffire, ni même exister seul d'une façon purement *individuelle*, en dehors de toute solidarité, de toute société. En d'autres termes encore, l'individu vivant est un organisme indivisiblement psychique et physique, un « monde concave » qu'Aristote déclarera inséparable du « monde convexe ». Il est, pour parler de préférence le langage cartésien, un tourbillon relativement détaché pour nous, mais dépendant en soi des autres innombrables tourbillons de la vie universelle.

D'ailleurs, un *sujet* absolument *pur*, en voulant se contempler par la pensée, ne trouverait rien à contempler. Dès qu'il y a *objet* quelconque, perception réelle ou pensée réelle, dès qu'il y a *tel* sentiment, *telle* idée, *telle* volonté, il n'y a plus sujet pur. Il y a sujet inséparable d'objets et ne pouvant s'affirmer lui-même qu'en relation avec des objets, en relation avec un non-moi. Il y a *idée* ou germe d'*idée* et de représentation ; il y a aussi une certaine *force* de projection inhérente à cette idée. Nous revenons ainsi, par toutes les voies, au grand principe des idées-forces. Nous y trouvons la synthèse et conciliation de tous les points de vue, empiriques et spéculatifs, sur la nature de la pensée, notamment de la pensée réfléchie, qui est manifestement la condition de toute moralité réfléchie et voulue. Sans ses relations objectives, germes de ses idées-forces, le moi serait une pure forme : je suis un sujet qui attend ses déterminations. Mon moi abstrait ne devient un moi vivant qu'en se remplissant de relations à des objets, de perceptions, d'idées, de sentiments et d'actions. Et parmi ces relations, nous venons de le voir, il en est qui sont nécessaires, sinon à l'existence d'un moi purement *animal*, du moins à celle d'un moi proprement humain : ce sont les relations humaines. Par là nous donnons enfin son sens profond à la théorie de Comte.

Un homme ne peut être vraiment *homme* à lui tout seul ; il n'est alors qu'animal, supérieur en virtualités, mais incapable de vivre une vraie vie humaine. De là cette dernière loi : *l'homme n'est réel et actuel comme homme qu'en tant qu'il est membre actif de l'humanité.* Ce fait que le moi est constitué *expérimentalement* par ses relations avec les autres êtres, surtout par sa socialité, a sa racine dans la condition première de l'expérience même, que nous venons de dégager : *primitive union du sujet et de ses objets, qui sont eux-mêmes conçus comme des sujets, en rapport de causalité réciproque.*

III. — Dans la conclusion de notre *Philosophie de Platon* et dans notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme*, nous avons encore insisté sur un principe que nous regardions comme important et que nous appelions la « *pénétrabilité des consciences* », par opposition à cette impénétrabilité que Leibniz prêta à ses monades sans fenêtres. Dès cette époque, nous avons essayé de montrer que « ce que l'homme a de plus intime », je veux dire la conscience, est aussi ce qui lui permet de pénétrer dans l'extérieur. C'est de ce centre, disions-nous, que nous pouvons rayonner : c'est par ce qu'il a de plus essentiel que le sujet qui *veut* et *désire* peut s'objectiver ; c'est par ce qu'il a de plus personnel qu'il peut pénétrer dans l'impersonnel ou l'admettre en lui-même. Cette pénétrabilité de ce qui nous est le plus propre et de ce qui semble, sous un autre rapport, le plus impénétrable, est « le fait dernier que ne peut guère analyser la pensée logique ». A ce point semble s'évanouir cette apparence d'individualité fermée qui semblait d'abord nécessaire à la conscience et qui, en réalité, ne lui est pas essentielle, puisqu'en fait nous concevons autrui, nous concevons même l'univers. « Le *monisme* fondamental se laisse entrevoir, pour l'expérience même, au fond de la volonté consciente (1) ».

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, nouv. éd., p. 75.

Il existe sans doute dans l'individualité quelque chose d'*incommunicable*, ne fût-ce que la substance organique, qui ne peut être en deux lieux à la fois, en deux temps à la fois. Cette substance organique est indivisiblement une réalité psychique, par la sensation ou l'appétition plus ou moins sourdes qu'elle enveloppe ; et elle est psychiquement incommunicable tant que vous et moi ne sommes pas soudés en un tout comme celui des frères siamois. Mais il y a aussi dans l'individu quelque chose de *communicable*, et voilà précisément ce qui en fait une personne. Ce sont les éléments universels en lui incorporés : ce sont les idées, les sentiments inséparables des idées, tout ce qui est représentation d'objet, action sur un objet selon des lois, sentiment relatif à un objet, tendance vers un objet. Par ce côté objectif des idées-forces, nous pouvons entrer en relation causale les uns avec les autres. Dès qu'il y a représentation d'objets autres que moi, il y a *sympathie* possible et il peut y avoir *synergie* volontaire, selon une loi qui ne sera plus uniquement la loi de l'égoïsme.

Cette théorie, qui a une incontestable valeur scientifique, est capitale en morale. Si, en effet, vous définissez psychologiquement la personnalité comme un principe exclusif et exclusivement individuel, vous voilà entraîné moralement, soit à la doctrine utilitaire de « l'intérêt déguisé », soit à la théorie nietzschéenne de la « volonté de puissance » ayant le moi pour « ponctuation », soit enfin à la doctrine chrétienne et kantienne qui admet chez l'homme deux principes foncièrement opposés : une *nature* tout égoïste, aussi impénétrable que l'atome des physiciens, une *loi* supra-naturelle, différente de l'humanité même et de notre conscience propre. Selon nous, au contraire, la personnalité bien entendue renferme déjà en elle-même et en elle seule sa loi impersonnelle. La conscience est tout ensemble ce qui clôt mon moi et l'ouvre à autrui ; c'est le contraire d'un atome ou d'une monade sans fenêtres. Là où j'existe véritablement, moi qui ne suis pas un être isolé de l'uni-

vers, je n'existe que par le tout, dans le tout et, sous ce rapport, que pour le tout.

Nous reconnaissons ainsi de nouveau, comme condition même de la conscience du moi, ce que nous avons appelé l'*altruisme* intellectuel, fondement ultime de l'altruisme trop superficiel qu'admettent les positivistes. L'idée d'*autrui* est l'idée-force par excellence en morale, et elle est inséparable de l'autre idée-force fondamentale, celle du *moi*.

IV

ANALYSE DU COGITO (*suite*). L'ATTRIBUT ET LE VERBE. UNIVERSALITÉ ET SOCIALITÉ ESSENTIELLES DE LA PENSÉE.

I.— Nous venons d'établir que le vivant sujet du *cogito* ne peut se suffire sans un complément, qui est son objet, et dont le sujet lui-même est distinct, mais solidaire. Reprenons maintenant l'analyse philosophique du *cogito* et considérons l'attribut.

Dans « je suis pensant », l'attribut *pensant* est générique. Il désigne une pensée qui, tout en étant la mienne, est cependant soumise à des lois universelles et nécessaires pour tous, lois sans lesquelles la science serait impossible. *Je pense* signifie au fond : moi, je pense comme vous, selon les mêmes lois que tous (1). L'universalité finit donc par apparaître comme attribut essentiel de la pensée proprement dite, dont la forme supérieure est la *science*. En d'autres termes, pour la pensée consciente, il y a un principe de conservation et de développement qui fait qu'elle ne peut subsister et se mouvoir que sous certaines conditions, qui, nécessaires *de fait*, lui semblent nécessaires *de*

(1) *Philosophie de Platon*, 2e édition, t. IV, p. 41. Voir aussi notre *Descartes* (Hachette) et notre *Psychologie des idées-forces*, t. II, p. 73.

droit, par impossibilité de concevoir autre chose que ce qui ressemble plus ou moins à son expansion spontanée. Ces nécessités sont confirmées sans cesse par leur réussite dans l'expérience et dans la science ; elles deviennent donc des principes universels. C'est alors que la conscience se change en « raison » et que l'attribut de la *pensée* devient l'attribut de *rationalité*. « J'ai conscience de *penser* » signifie, au fond : j'ai conscience de penser *rationnellement* et *scientifiquement*, c'est-à-dire selon des conditions positives et négatives que j'étends hors de moi aux autres êtres, conditions sans lesquelles aucune science ne serait ni possible ni réelle.

Cet élément d'universalité prend, dans la pratique, une forme plus concrète : *socialité* de la pensée, κοίνος λόγος, raison commune, sens commun (1). La conscience se révèle comme un moyen nécessaire de *communication* entre un sujet et un tout objectif quelconque, et ce tout objectif enveloppe de fait une *collectivité* ; or, la forme par excellence de la collectivité est la *société* d'êtres vivants semblables à nous et, de plus, conscients comme nous. En conséquence, il existe ce que nous avons appelé ailleurs des conditions *sociales* d'intelligibilité. La « fonction *synthétique* de la pensée », essentielle à sa fonction scientifique, est, en grande partie, une fonction *sociale*. Elle est un effet de l'action et de la réaction mutuelles entre l'individu et tous les êtres plus ou moins analogues à lui, avec lesquels la nécessité de vivre le met en constante relation, qu'il se représente nécessairement sur son propre type, auxquels il impose les mêmes lois qu'à sa propre pensée (2). Il y a une *logique pratique et active* qui a accompagné dans le temps la logique intellectuelle et abstraite ; elle se compose, en majeure partie, des *catégories collectives* et *règles collectives*, sans lesquelles une pensée ne saurait devenir *compréhensible* pour une autre pensée

(1) *Psychologie des idées-forces*, t. II, p. 73.
(2) *Ibid.*

semblable, ni un être *agir* réellement sur un autre être. La *vérité*, objet de la science, est donc, en partie, *collectivité*, harmonie dynamique et vitale de consciences, non pas seulement de mécanismes. C'est là, selon nous, le côté admissible et philosophique de la doctrine du *consentement universel*. Nous ne voulons point dire que la vérité soit *uniquement* l'accord avec les autres sujets pensants, mais cet accord est un des éléments intégrants de l'accord total ou synthèse intégrale qui constitue la vérité.

Le langage est un fait social ; or, sans aller jusqu'à dire que l'homme ne penserait pas s'il ne parlait pas, au moins peut-on soutenir qu'il ne penserait point *humainement* : il serait réduit au mode inférieur de sentir et d'imaginer qui caractérise les *animaux*. Il ne penserait pas non plus *scientifiquement*. Reconnaissons donc que la pensée, pour prendre une forme définie, pour avoir ainsi pleine conscience de ses attributs et actes essentiels, a besoin de s'exprimer *à* autrui et *pour* la conscience d'autrui. C'est cette valeur sociale de la pensée qui achève de lui donner sa forme vraiment *scientifique*. Science suppose *intelligibilité* pour tous les *autres* comme pour nous, *vérification* par les *autres*, *transmissibilité* aux *autres*. La détermination réfléchie de la pensée, outre le mouvement sur soi, implique donc le mouvement vers autrui et vers tous : la force d'expansion assure ici la force de concentration. Voilà un des plus admirables exemples de synthèse d'opposés qu'offre au psychologue la vie mentale : toute conscience suppose un concert de consciences.

II. — Dans le *cogito*, le verbe posant l'*être* offre, comme l'attribut posant la *pensée*, un caractère *impersonnel*. En écrivant nos *Essais de philosophie platonicienne*, nous avons insisté sur ce qu'il y a d'universel en toute affirmation, en tout jugement, même particulier, même individuel. L'universel, essence du jugement affirmatif, disions-nous, se traduit par le verbe. Tandis que

les autres termes ont toujours un caractère plus ou moins particulier, « le verbe exprime, en langage platonicien, l'universalité de l'être et de l'intelligible ». Il faut seulement transposer le platonisme et ses Idées transcendantes dans la sphère des idées-forces, qui est le domaine scientifique. Ce qui est est, disions-nous encore ; mais l'identité n'est ici que verbale ; au fond, l'attribut est universel, tandis que le sujet est particulier. « *Ce qui est* (à savoir ceci, cela, une chose particulière, une chose quelconque ayant son existence propre et individuelle) *est* (c'est-à-dire est l'objet d'une affirmation universelle). *Ce qui est* n'est qu'un sujet particulier, le verbe *est* a l'universalité du vrai et de l'intelligible. » Par cet axiome, nous repoussons toute contradiction et, conséquemment, toute *borne* apportée à notre affirmation : nous ne voulons pas que notre affirmation cesse ici ou là, qu'elle soit pour nous et ne soit pas pour vous. Exclure toute contradiction, c'est exclure toute limite, toute opposition, toute dualité ; c'est affirmer l'universalité et l'unité de l'intelligible (1). Ainsi parlions-nous, ainsi pouvons-nous parler encore, mais en restant au point de vue de la stricte expérience intérieure. Il demeure alors certain que, même quand je pose mon existence individuelle, j'attribue, dans le jugement réfléchi, un caractère universellement valable à cette existence particulière ; car, en fait, je n'admets pas qu'il soit vrai pour moi et faux pour les autres que j'existe. Tout *verbe* est la conscience se posant par la réflexion et, du même coup, tout verbe est la « raison » affirmant que ce qui est est pour tous comme pour moi. Cette affirmation se trouve impliquée dans toute science, elle est la condition même de la science. Si ce que je sais n'est pas une chose que, vous aussi, vous puissiez savoir, je ne *sais* vraiment pas : ce que je croyais savoir, n'ayant de valeur que pour moi, non pour tous, n'a plus de valeur scientifique et

(1) Voir aussi *la Liberté et le Déterminisme*, 2e édition, p. 275.

positive : me voilà de nouveau perdu dans le « songe ».

On voit que, sous tous les rapports, au lieu d'être fermée, la conscience est nécessairement ouverte ; au lieu d'être un absolu qui se suffit, elle enveloppe une relation essentielle entre moi qui pense et quelque autre être que je pense selon des lois communes à tous, qui sont les lois de la science. Dans cette prétendue solitude, dans ce désert apparent de ma conscience, je ne puis prononcer le mot *moi* sans qu'un écho répète le même mot pour le compte des autres, à l'infini : je ne me conçois scientifiquement qu'en société avec autrui et, si on va jusqu'au bout, en société avec l'univers. La conscience est donc bien, comme nous l'avons dit autrefois, *sociale et sociable par nature*, non point seulement *par accident* (1). Il est aussi impossible de trouver une conscience *absolument individuelle* que de trouver un aimant qui n'aurait qu'un seul pôle. Nous analysions tout à l'heure la proposition : « je pense, donc je suis » ; on comprend maintenant pourquoi Descartes aurait pu aussi bien dire : — Je pense, donc d'autres êtres existent ; je pense, donc vous êtes ; je pense, donc nous sommes, je pense, donc il y a un univers (2). *La pensée est nécessairement objective et les objets de ma pensée sont plus ou moins des sujets analogues à moi-même*, tel sera, comme nous l'avons montré, le principe psychologique de la morale à venir, aussi fondamental que ce *cogito* de Descartes dont il est le nécessaire complément. Que les métaphysiciens expliquent, comme ils voudront ou comme ils pourront, ce prodige du moi saisissant le non-moi, concevant l'objet universel ou plutôt l'universalité des autres sujets, il faut bien que l'homme de science et l'homme d'action l'acceptent en fait, sans quoi il n'y aurait ni science ni action possible. *Les hommes sont nos associés, nos frères, par la nature même de notre constitution in-*

(1) Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains*.
(2) Voir notre *Descartes*.

tellectuelle et volitive. Déjà membres d'une société matérielle, incomplètement unifiée (c'est le point de vue des économistes, socialistes, solidaristes de tout genre), les hommes sont aussi membres d'une *société morale* conçue comme la *mise en rapport et action actuelle des consciences.* Tel est le point de vue supérieur que nous avons soutenu dans notre *Liberté et Déterminisme*, puis dans notre *Science sociale contemporaine* ; nous le maintenons aujourd'hui dans toute sa force, comme aussi impossible à détruire que la science même, dont il est l'expression philosophique et morale.

Les théories de plus en plus en faveur sur la solidarité ne sont, selon nous, qu'une traduction extérieure et inadéquate de ce lien profond et radical que, depuis tant d'années, nous n'avons cessé de mettre en relief et qui seul, répétons-le, donne à la solidarité son sûr fondement (1). C'est dans la pensée, avons-nous dit, qu'il existe une sorte d'altruisme natif, condition intellectuelle de l'altruisme dans la conduite, seul considéré par Comte ; il y a un *désintéressement nécessaire à l'intelligence et à la science*, qui fait que *nous ne pourons pas* ne pas concevoir les autres, nous *mettre à leur place*, nous mettre *en eux* par la pensée. La conscience se trouve ainsi, par son fond même, réellement et idéalement reliée à tous les autres êtres, solidaire de tous les autres êtres. Voilà l'*aliquid inconcussum* sur lequel la morale pourra et devra s'établir. Principe de distinction théorique et pratique, la conscience est donc aussi, comme nous venons de le démontrer, un principe d'union et d'universalisation, puisqu'elle enveloppe inévitablement *l'autrui avec le soi.* La reflexion, à côté de son effet destructif, qui était provisoire, peut et doit avoir une force constructive, qui seule sera définitive. Au lieu de se borner à concentrer le moi sur soi, la réflexion l'étendra en autrui et se donnera à elle-même pour contenu un véritable monde. Un être hu-

(1) Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains.*

main ne tend pas seulement à être, mais à être *humain* ; or, nous venons de l'établir, être complètement humain implique une infinité de relations représentatives et appétitives, statiques et dynamiques, non seulement avec la société, comme l'avait déjà compris Auguste Comte, mais encore avec l'univers : « Je suis homme et rien de ce qui *est* ne m'est étranger », c'est la devise de la science, c'est aussi, selon nous, la devise de la morale. L'homme, étant un animal scientifique, est *ipso facto* un animal *moral*. L'amoralisme ou l'immoralisme de Stirner et de Nietzsche, de quelque poésie qu'il s'enveloppe, est proprement folie et sottise.

D'après ce qui précède, ce n'est plus un principe vraiment transcendant qui, selon nous, fondera la morale : c'est, au contraire, ce qu'il y a de plus immanent : la présence à soi de l'existence mentale et de l'action mentale. La conscience de la conscience devient l'*idée* de la conscience, qui, en morale, est l'idée-force fondamentale, parce qu'elle embrasse d'un lien indissoluble le soi et l'autrui, en vivante réciprocité de passion et d'action.

CHAPITRE II

PRIMAUTÉ PHILOSOPHIQUE ET SCIENTIFIQUE DE LA CONSCIENCE DE SOI. VRAIS PRINCIPES DE LA CLASSIFICATION PSYCHOLOGIQUE

I. Primauté philosophique et scientifique de la conscience par rapport à tous les faits internes et aux idées de choses ou de phénomènes. — II. Primauté philosophique et scientifique de la conscience par rapport aux catégories objectives. — III. Réponse aux objections de la métaphysique mécaniste contre la primauté de la conscience. Point de vue psychologique et point de vue social.

En psychologie, comme dans toutes les autres sciences qui ont pour objet des réalités, la *classification* est possible et nécessaire. Le biologiste peut classer scientifiquement les plantes et les animaux selon le degré et les formes de leur développement, selon leur structure et leurs fonctions; il peut établir ainsi une échelle « de complexité dans l'unité », des degrés de vie intensive et extensive. Pourquoi le psychologue, lui aussi, ne classerait-il pas scientifiquement et les *fonctions mentales*, dynamisme intérieur, et les « facultés mentales » qui en sont comme les *organes* ou conditions statiques (bien qu'il ne faille voir en ce nom de facultés qu'un terme général et abstrait)? Pourquoi ne classerait-il pas aussi les *êtres psychiques* et les *caractères* où ils s'expriment, ce que les anciens appelaient les « âmes », ce que nous appelons les consciences ou les individus sentants.

En fait, depuis que les hommes pensent et vivent en commun, ils ont conçu et pratiqué une classification de ce genre ; la psychologie moderne doit, selon nous, donner une forme scientifique à d'antiques jugements de valeur comparative qui, sous leur forme spontanée, n'étaient encore que des appréciations populaires, mais dont nous reconnaîtrons l'importance en morale.

I

PRIMAUTÉ PHILOSOPHIQUE ET SCIENTIFIQUE DE LA CONSCIENCE PAR RAPPORT A TOUS LES FAITS INTERNES ET AUX IDÉES DE CHOSES OU DE PHÉNOMÈNES.

La conscience est : 1° la réelle et commune condition de toutes nos idées de *choses particulières* et de *phénomènes particuliers* ; 2° la condition de notre idée-force de l'*universel* ; 3° la condition de notre moi *individuel* et de l'idée-force qu'il a de soi. A ces trois points de vue, on peut dire que la valeur théorique de la conscience est *première*.

S'il en est ainsi, la conscience ne doit pas être classée ou évaluée theoriquement comme une *chose* particulière, existant *à côté* d'autres choses particulières, sorte d'atome séparé de ses voisins par un trou vide. Elle est plus qu'une *chose*. Elle est plus aussi qu'un *phénomène* ou *apparence pour une conscience* ; elle est plus qu'une donnée *objective* quelconque. Elle est le réel subjectif et interne qui rend possible, par abstraction de soi ou par extension de soi, toute conception de phénomène, toute représentation d'objet et aussi de sujet. Nous n'attribuons pas pour cela à la conscience une portée en dehors de ce monde ; nous ne la plaçons pas elle-même dans un royaume transcendant, comme le faisait volontiers l'ancienne ontologie ; nous admettons que la conscience est immanente et a une valeur immanente. Mais cette valeur est supérieure au système des phénomènes

proprement dits, puisque la conscience est leur condition interne. Les phénomènes, même ceux de la vie, *apparaissent* nécessairement à un être conscient, subissent nécessairement les conditions statiques et dynamiques de sa conscience. C'est ce que Kant a montré, mais en retirant à la conscience son caractère de réalité pour en faire un simple *sujet logique* : nous, au nom de l'expérience, nous maintenons la réalité, quelle qu'elle soit, de ce qui se sent, se pense et se veut.

La physiologie peut déterminer, parmi les conditions d'apparition et de disparition pour notre conscience individuelle, les conditions qui se trouvent dans notre organisme, notamment dans notre cerveau ; mais la plus subtile biologie, comme la plus subtile mécanique, ne rendra jamais compte de la conscience même, de son essence constitutive et de sa vraie origine. Le mécanisme matériel ne fournira jamais que des conditions extérieures d'espace, de temps, de nombre ; il n'expliquera jamais en sa nature propre la simple *sensation* consciente de bleu ou de rouge, par exemple, eût-on compté à une près les milliards de vibrations lumineuses ou nerveuses répondant à ce que nous sentons bleu ou rouge. La superstition mécaniste ne doit pas nous faire croire que le mental puisse être percé à jour en ce qui constitue sa réalité, ses actions, ses états *sui generis* : plaisirs ou douleurs, sensations de mille espèces, impulsions de mille sortes, bref, tous les modes de conscience, toutes les nuances sans nombre de l'arc-en-ciel intérieur. L'explication positive ne porte pas sur ces modes *comme tels*, mais simplement sur leurs rapports de concomitance et de séquence, qui sont extrinsèques et non intrinsèques.

Dans notre *Science sociale contemporaine*, nous avons accordé aux biologistes que le cerveau est un appareil multiplicateur et condensateur ; nous en avons conclu que toutes les cellules cérébrales doivent renfermer l'élément multiplié et condensé qui, par le côté

interne, est psychique, c'est-à-dire l'élément sensitif et appétitif. Les cellules cérébrales, selon nous, ne se contentent pas de vibrer matériellement à l'unisson ; elles sentent et ont des impulsions à l'unisson, ce qui produit le *sensorium commune* et, par une fusion de plus en plus complète, la *conscience* empirique. Nous avons comparé le cerveau à un stéréoscope où viendraient coïncider des millions d'images similaires formant par leur synthèse un seul et même personnage qui dit *moi*, moi ayant tels modes caractéristiques, telles déterminations. Mais cette comparaison ne doit pas être prise pour une explication du mental en lui-même. Il est bien clair que nous n'aurions pu, sans cercle vicieux, prétendre expliquer ni la sensation, ni l'appétition, ni la conscience, ni l'existence, ni tout ce qui est supposé dans l'explication. Nous avons seulement voulu faire voir que l'unité du *moi* d'expérience, qui est notre caractère et notre histoire résumée dans la mémoire, est l'unité d'une totalité, dont les éléments ne sont pas seulement ajoutés d'une manière mathématique, mais combinés d'une manière plus que chimique, secret de la vie. Et ce secret est identique, pour nous, à celui de l'existence, car nous croyons que rien de ce qui est n'est mort ; il est identique à celui de la sensibilité et de la volonté, car nous croyons que rien n'est absolument insensible et inerte dans la nature ; enfin il est identique, en dernière analyse, à celui de la conscience. Mais ce secret demeure impénétrable. Il l'est sous la double forme de l'individualité et de l'universalité, qui s'impliquent l'une l'autre et ne sauraient se comprendre l'une sans l'autre. *Individuum ineffabile*, aimait à répéter Schopenhauer, et nous ajoutons : *Universum ineffabile*. D'où il suit qu'il est inintelligible de chercher une explication physiologique, soit de la *forme* essentielle de la conscience, soit de son *fond* et de ce qui la constitue. Le phénomène physiologique a lui-même cette forme et suppose ce fond, puisqu'il doit être donné à notre conscience, devenir objet pour ce sujet qui est moi. La biologie ne ramènera

jamais complètement l'intérieur à l'extérieur. Tous les objets et rapports d'objets ne donneront jamais le sujet conscient qu'ils impliquent ; ni les états ni les actes de la conscience ne peuvent s'extraire de la seule matière différenciée des *phénomènes* et *objets* qui existent pour la conscience. Il y aurait dans cette prétendue extraction un cercle vicieux. Le *donné* objectif, loin de fournir tout, présuppose cette conscience à laquelle il est donné et qui elle-même, pour sa part, *donne*, c'est-à-dire entre nécessairement comme facteur et force dans le résultat. Nouvelle raison pour conférer à la conscience une valeur théorique d'ordre primordial.

Non seulement la conscience est ainsi la condition primaire de toute connaissance objective et de toute science, mais elle est encore la condition de toute vraie sensibilité et de toute vraie volonté. Pas plus qu'on ne peut connaître et savoir sans conscience, on ne peut jouir ou souffrir sans conscience, ni vouloir ou choisir un objet déterminé sans quelque perception et appétition plus ou moins conscientes de cet objet. Il en résulte que, tout ce qui a une valeur pour nous ne l'ayant que comme satisfaction d'une de nos fonctions de conscience (sentir, connaître, vouloir), aucune chose ne vaut théoriquement pour nous et n'est scientifiquement évaluable que *dans*, *par* et *pour* la conscience. De là le primat théorique de la conscience, qui, comme nous le verrons plus loin, entraîne son primat pratique.

II

PRIMAUTÉ PHILOSOPHIQUE ET SCIENTIFIQUE DE LA CONSCIENCE PAR RAPPORT AUX CATÉGORIES OBJECTIVES

Considérons maintenant la conscience non plus sous le rapport de sa primauté psychologique et subjective, mais plus spécialement dans ses rapports objectifs. La

meilleure méthode d'évaluation, ici, sera de soumettre la conscience aux quatre grandes catégories objectives : existence, qualité, quantité et relation. A tous ces points de vue, il sera encore impossible de ne pas admettre la supériorité théorique de l'être conscient sur l'être non conscient ou moins conscient.

I. — La première catégorie est celle *d'existence*. Or l'être capable de conscience *existe* deux fois, pour ainsi dire : *en* lui-même et *pour* lui-même. De plus, étant capable de concevoir l'existence des autres êtres en même temps que la sienne, il existe en quelque manière dans les autres comme en soi.

Quant à l'être capable de conscience *réfléchie*, n'a-t-il pas toujours été classé au-dessus de l'être dont la conscience s'absorbe en sensations spontanées ou en actes spontanés, comme chez les animaux inférieurs ? L'être capable de réfléchir, en effet, peut seul vraiment *se connaître*, *connaître* les *autres* êtres et surtout la *totalité* des êtres, *l'être* lui-même, *l'universel*. Or, qui se connaît, qui connaît autrui et connaît le tout, doit avoir, scientifiquement et philosophiquement, une supériorité sur l'être qui vit soit d'une existence sourde et sans pensée, soit d'une existence exclusivement confinée dans la pensée de soi. C'est ce que personne ne contestera sans paradoxe.

La catégorie même d'existence, si fondamentale pour la science et pour la philosophie, nous la devons à la conscience. Et ce n'est pas là une simple idée abstraite : c'est, nous l'avons vu, une possession de l'être même, propriété primordiale qu'il est impossible de mettre en doute, idée vivante, *idée-force qui se réalise en se pensant : ergo sum*.

II. — Au point de vue de la catégorie de *qualité*, remarquons d'abord que l'idée même de qualité nous vient, elle aussi, de la conscience : sans celle-ci, les qualités des objets de la connaissance et de la science

seraient absolument comme si elles n'étaient pas. Supprimez tout être conscient capable d'éprouver l'état particulier répondant à la couleur bleue ou rouge, à l'odeur de rose ou à la saveur de miel, etc., il n'y aura plus réellement ni bleu comme tel, ni rouge, ni parfum, ni saveur. Toute qualité est l'expression, plus ou moins concrète ou abstraite, d'un état de conscience; or, ce sans quoi il n'y aurait point de qualités ne peut pas ne pas avoir, sous le rapport de la qualité, une valeur théorique de première importance.

En outre, dans la conscience *réfléchie*, développée au point de s'ouvrir au Tout, non seulement il y a, comme nous l'avons déjà remarqué, une intelligence plus haute, mais, par cela même, il y a une sensibilité plus large, une activité capable d'actions à longue portée dans le temps, à extension indéfinie dans l'espace, comme un arbre dont les rameaux et les fruits envahiraient le ciel : il y a donc plus d'existence *qualifiée*, plus de vie, plus de réalité concrète.

III. — Même sous le rapport de la *quantité*, dont le rôle est capital dans la science, on doit attribuer une valeur supérieure à la conscience. Seule, d'abord, elle conçoit la quantité. En outre, elle la réalise en elle-même sous forme d'un nombre incalculable d'états différenciés, dont elle fait ensuite la synthèse plus ou moins claire. L'idée du nombre, objet de l'arithmétique, est due à la conscience.

La conscience n'existe pas proprement dans *l'étendue*, objet de la géométrie, mais c'est encore elle qui conçoit l'espace et son immensité. L'immensité n'a d'existence réelle que chez l'être conscient qui la pense.

De même pour le *temps*, dont on sait le rôle en mécanique. La « quantité protensive » ou *durée* n'est qu'une manière d'être de la conscience, qui seule connaît le présent, le passé, l'avenir, qui seule les réalise en les concevant. Pour une pierre, quelle distinction y a-t-il entre ce qui est, ce qui fut, ce qui sera? Un rocher

est, en quelque sorte, en dessous du temps (1). Existât-il toujours, sur un Himalaya sans commencement ni fin, il ne serait pas vraiment éternel, sinon pour une conscience capable d'embrasser tous ses moments en un tout sans limites.

Le sentiment et l'idée de la durée, dus à la conscience, nous donnent prise sur la durée même, sur le passé par la mémoire, sur l'avenir par la prévision et par l'action. Th. Ribot accorde, dans ses *Maladies de la mémoire*, que le fait d'avoir conscience nous permet de « reconnaître les phénomènes comme ayant occupé une position précise entre d'autres états de conscience ». Eh bien, demanderons-nous, une telle reconnaissance est-elle indifférente ? Tant s'en faut. Elle nous permet de ressusciter le passé ou, au contraire, d'en empêcher la réapparition. Elle nous fait anticiper l'avenir et *coopérer nous mêmes à sa production par l'idée-force du possible et du désirable*.

La quantité *intensive*, le *degré*, qui joue un si grand rôle en dynamique et en physique, est encore un fait de conscience. Nous mesurons l'intensité par l'effort plus ou moins grand que nous avons à déployer pour vaincre une résistance. Mais il ne faut pas entendre par là exclusivement un effort musculaire. Nous distinguons une lumière trop vive, qui blesse nos yeux, d'une lumière moins intense, sans faire d'abord usage des muscles. Nous distinguons une sensation interne forte d'une faible, une violente colique d'un léger mal de tête. L'effort proprement dit n'est qu'une des formes de l'action vitale contrariée, en lutte avec ce qui la contrarie. C'est là que nous puisons l'idée de *force* plus ou moins *intense*, l'idée de *degré* qualitatif ou quantitatif, alors même que nous ne pourrions pas *mesurer* ce degré ni le réduire en *nombres*. Plus la conscience est développée, plus son existence pour soi lui paraît à elle-même *intense* et forte, bien qu'il n'y ait, ici encore,

(1) Voir sur ce point Guyau, *Genèse de l'idée de temps*.

aucun élément musculaire appréciable et que l'intensité semble correspondre, du côté physiologique, à des exertions purement nerveuses.

Le sentiment d'intensité, en se *concevant, s'intensifie lui-même*. Guyau a remarqué que, s'il existe une puissance dynamogène de la sensation, si toute sensation non pénible est un stimulant de la force, il en doit être de même de la conscience, fond de toute sensation. Puis, rappelant ce mot d'Aristote : « Nous aimons les sensations », Guyau ajoute : « Si nous les aimons, c'est qu'elles ont sur nous, semble-t-il, un véritable effet tonique ; mais nous aimons aussi à avoir conscience, et il est probable que nous en retirons un avantage immédiat de force générale (1). »

Si donc il est vrai que nous recherchons et voulons la « puissance », par quel aveuglement Nietzsche peut-il nier que nous avons par cela même, plus profondément que tout le reste, la volonté de conscience ?

On le voit, toutes les formes de la quantité, extensive, protensive et intensive, sans lesquelles il n'y aurait pas de science exacte, trouvent dans la conscience leur première origine, leur première réalisation, leur première mesure, et c'est là qu'elles acquièrent vraiment leur valeur vivante et vécue.

IV. — Passons enfin au point de vue de la *relation*, qui est la catégorie scientifique par excellence. La plus importante des relations est celle de la *cause* à l'effet. Faut-il rappeler que toute idée d'activité, d'efficace, de production immanente ou transitive, de puissance enveloppant des actes, naît de la conscience ? Qu'on se figure comme on voudra la causalité, dès qu'elle n'est plus conçue comme une simple concomitance ou conséquence brute, elle est une représentation, valable ou non, empruntée à la conscience et à l'expérience intérieure.

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 218.

La concomitance même et la séquence dans le temps, seules choses dont s'occupent les sciences positives, sont aussi des représentations puisées dans le monde temporel de la conscience. Seul l'être conscient se voit *pouvoir*, se voit *agir*, se voit *pâtir*; seul aussi il voit *se suivre* ou *s'accompagner* ses actions et modifications, ainsi que les effets de ces actions et modifications.

Le point de vue *critique*, qui met en doute le caractère objectif de la causalité, est *ultérieur*. On peut soutenir que la bille qui semble agir sur une autre bille n'agit pas, ne pousse pas. La bille, d'ailleurs, n'est pas une vraie unité, réellement existante; si ses éléments ont une action, nous ignorons ce qu'elle est et sommes réduits à constater des séquences ou concomitances. On a même étendu la théorie aux états mentaux et supposé qu'ils ne sont pas vraiment *causes* les uns des autres, ni *effets* les uns des autres, mais qu'ils s'accompagnent ou se suivent en vertu de conditions qui ne sont pas en eux, étant cachées au fond de l'organisme. Ce sont là des spéculations *métaphysiques*, qui offrent d'ailleurs quelque incohérence. Tantôt, en effet, on attribue aux corps la causalité, tantôt on montre qu'il n'ont réellement aucune causalité saisissable sous forme efficiente et active, mais qu'ils présentent uniquement des séries liées. Il serait alors plus logique de nier toute *cause*, quelle qu'elle soit. Mais alors il restera au moins des *liaisons*, des multiplicités ramenées à quelque unité. Où en puisera-t-on l'idée, sinon dans la conscience, à laquelle, par tous les chemins, on sera toujours obligé de revenir? Sous quelque forme qu'on se représente la causalité ou la non-causalité, il faudra emprunter cette représentation à ce qui se passe *pour la conscience* et dans l'expérience interne.

Quelle que soit la valeur objective de l'idée de cause, conçue par la conscience, cette idée nous permet, n'eût-elle pas de réalité dans les choses extérieures, de lui donner un commencement de réalité en nous.

d'agir comme si nous pouvions *causer* des événements, au lieu de rester spectateurs inertes d'un spectacle déroulé sans nous devant nous. A quoi bon revenir sur un point de vue dont nous avons, à tant de reprises, montré la suprême importance scientifique et philosophique ? Se persuader qu'on *peut* agir, c'est se donner à soi-même un pouvoir réel, — non sans doute d'exécuter l'impossible, mais *d'exécuter ce qui est possible par cette idée même et sous cette idée.* Épris et fasciné de puissance, Nietzsche ne voit pas que, ici encore, la conscience est une puissance, la première condition de toute puissance sur soi : il ne voit pas que la croyance même à notre indépendance est un moyen d'indépendance, que l'esclave qui conçoit la révolte possible commence déjà à s'affranchir de son maître.

Poussez à sa limite l'idée de causalité, vous aurez celle de cause initiale et initiatrice, d'initiative, de liberté. — « Idée », soit ; mais idée qui est une force pratique et *tend à se réaliser* plus ou moins en nous, grâce à la *conscience* que nous en avons.

Une autre grande relation, celle de la *substance* au *mode*, de l'être plus ou moins durable aux manières d'être plus ou moins transitoires, quelle que soit la valeur de cette idée au point de vue critique et métaphysique, est également empruntée à la conscience du moi, à l'expérience interne d'une pensée qui, embrassant le présent, le passé et le futur, se projette dans le passé et dans le futur, se conçoit ainsi comme *une* même pensée et s'attribue une certaine *identité.* — « Idée », soit encore ; nous avons montré ailleurs que cette idée, elle aussi, se réalise plus ou moins en se concevant et commence une *réelle unification* de notre être. Je me pense durable et identique : donc, en une certaine mesure, je me rends durable et identique ; je me substantifie moi-même en me concevant un et subsistant (1). Là encore, les spé-

(1) Voir notre *Psychologie des idées-forces*, t. II.

culations critiques ou métaphysiques sur la valeur des substances ou des modes sont ultérieures et dérivées ; elles ne sont qu'une sorte d'auscultation de l'être conscient par lui-même, se retournant plus ou moins contre soi, contre sa propre représentation, pour en mettre en doute la valeur absolue ou l'extension sans limites aux objets extérieurs.

Outre les idées-forces de cause, de loi, de substance, la conscience nous fournit l'idée-force de *fin*, qui a une telle importance en psychologie et en sociologie. Dépourvus de conscience, nous pourrions peut-être tendre, sans le savoir, à un résultat ignoré de nous, mais ce résultat ne serait une vraie fin que pour un spectateur doué de conscience. Conscients nous-mêmes, nous nous voyons agir, nous nous voyons sentir, nous nous voyons aspirer et vivre ; nous pouvons marquer nous-mêmes le but et le viser avec la pleine intelligence de ce que nous voulons. Nous réalisons ainsi en nous l'ordre des moyens et des fins par la conscience même que nous avons d'enchaîner les moyens aux fins et les fins à la fin ultime.

L'interprétation du monde extérieur par la finalité est évidemment encore plus sujette à *critique* que son interprétation par les causes ou les substances ; mais la critique ne doit être qu'une sorte d'*examen de conscience psychologique*, où on recherche ce qui, en nous, peut être projeté hors de nous par une induction légitime. Il est clair que, si j'attribue au soleil la fin de m'éclairer, j'induis d'une façon enfantine. Il n'en est pas moins vrai que, dans d'autres cas, j'aurai raison de voir des fins : par exemple, si j'affirme qu'un bec de gaz est mis au coin de la rue à cette fin d'éclairer les passants. Toute interprétation du monde ne pouvant se faire qu'en termes d'états de conscience ou de formes de la conscience, c'est-à-dire en termes d'expérience, le problème se réduit à un travail de projection soumis aux règles du raisonnement. La conscience demeure

primaire et fournit les éléments *pré-critiques* sans lesquels la critique serait impossible.

Concluons que la relation de finalité s'objective et se *réalise* vraiment elle-même, sous sa forme la plus haute, dans et par la conscience, surtout par la conscience réfléchie. Une fin ne peut être pour nous qu'un état de la conscience, état tel, s'il s'agit d'un but ultime ou d'un « souverain bien », que la conscience ne poursuive plus rien au delà et y trouve sa complète satisfaction intellectuelle, volitive et sensitive. C'est, au fond, la conscience même en son intégralité, la conscience pleinement pensante, voulante et sentante, qui se pose comme fin : *in me convertite*...

III

RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE MÉCANISTE CONTRE LA PRIMAUTÉ DE LA CONSCIENCE
POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE ET POINT DE VUE SOCIAL

Il existe, sous le nom même de psychologie positive, une métaphysique mécaniste qui veut rabaisser la conscience au-dessous du machinisme et en faire une imperfection, une non-valeur. « Tout fait de conscience, a dit M. Paulhan en s'inspirant de Ribot, qui lui-même s'était inspiré de Maudsley et de Spencer, toute pensée, tout sentiment suppose une imperfection, un retard, un arrêt, un défaut d'organisation : si donc nous prenons, pour former le type de l'homme idéal, cette qualité que toutes les autres supposent et qui ne suppose pas les autres, l'*organisation*, et si nous l'elevons par la pensée au plus haut degré possible, notre idéal de l'homme est un *automate inconscient*, merveilleusement compliqué et unifié (1). » — Ce prétendu idéal ne serait-il point une chimere,

(1) Le désir et la science morale. *Revue philosophique*, dec. 1886.

par laquelle on se repaît du formel aux dépens du substantiel ? L'*organisation*, en effet, se trouve ici ramenée à l'unité dans la complexité, qui n'est que le vieil *un dans le plusieurs* des Pythagore et des Platon. Or, en quoi peut nous satisfaire l'*un dans le plusieurs*, sinon : 1° comme facilité d'exercer les deux opérations analytique et synthétique de l'entendement, par conséquent aussi comme *plaisir* de l'entendement ? 2° comme facilité d'exercer nos *puissances* vitales et de jouir en acquérant le sentiment de cet exercice ? Supprimez la conscience, par cela même toute intelligence, par cela même aussi toute jouissance, je voudrais bien savoir en quoi l'*organisation* paraîtra un « idéal », en quoi un *automate* inconscient paraîtra *supérieur*. Nous n'apprécions l'automatisme que par les effets qu'il peut avoir sur et dans une conscience, ne fût-ce que la nôtre, qui comprend l'ingéniosité de l'automatisme et jouit de cette compréhension.

L'idée même d'*organisation*, qu'on veut opposer à la conscience, n'est qu'une conception de la conscience. N'est-ce pas au sentiment du semblable et du dissemblable que nous devons celui de l'unité et celui de la multiplicité, germes de toute idée d'harmonie, de variété ramenée à l'unité, de complication réduite à la simplicité, conséquemment d'organisation?

Déformant et transformant en paradoxe une idée devenue banale depuis Maudsley, Spencer et Ribot, mais qui n'en est pas moins fausse, Nietzsche accuse à son tour la conscience de révéler une imperfection et d'être le contraire d'une valeur, parce qu'elle suppose un automatisme encore mal établi. « Toute action parfaite, prétend-il, est précisément inconsciente et non plus voulue : la conscience exprime un état personnel imparfait et souvent maladif (1). » — C'est jouer sur les mots. Toute action *mécanique*, pour être parfaite mécaniquement, suppose la superfluité et l'absence d'une direction consciente ; mais,

(1) *Volonté de puissance*, (trad. fr.), I, 229.

chez l'être vivant et sentant, l'automatisme même a pour but de permettre à la conscience de ne plus être attentive à ce qui est déjà acquis et organisé, d'acquérir ainsi des puissances et jouissances supérieures. Nulle part, chez l'être animé, pour le biologiste impartial, le mécanisme n'est une fin ; il n'est jamais qu'un moyen au service de la conscience. La preuve la plus frappante en est dans l'espèce humaine, qui nous montre une si complexe organisation automatique au service d'une conscience montant toujours plus haut à la conquête de joies plus élevées, lesquelles n'ont rien de « maladif ».

Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'une valeur qui ne vaut pas ou *pour* la conscience de l'être où elle se trouve, ou *pour* la conscience d'autrui? C'est l'équivalent d'un son qui n'aurait aucune oreille pour le saisir, d'une lumière sans œil pour la voir. Il n'y aurait alors ni son ni lumière ; il ne resterait que des transports d'atomes dans l'espace aveugle et sourd. Nietzsche parle de « l'absurde surestime de la conscience » : ne serait-ce point sa mésestime qui est « absurde » ? Il ne voit pas que rien n'est digne d'*estime*, que rien n'a une valeur réelle intrinsèque, qui ne vaut pas *pour soi*, c'est-à-dire ne sent pas sa valeur, n'en a pas la conscience et, par un développement supérieur, l'estime consciente, bien plus, l'estime *réfléchie*. Qu'est-ce que la « volonté même de puissance et de domination », sinon une conscience nette ou vague de quelque *manque* produisant *gêne*, puis de quelque *satisfaction* idéale, déjà commencée par la pensée, qui serait propre à combler le vide ? La « puissance » dont Nietzsche poursuit l'expansion ne peut être une force inconsciente, car alors elle serait profondément indifférente à elle-même, étant pour soi comme si elle n'existait pas. Elle est une *conscience* de puissance : ce que l'homme veut, c'est la conscience de la puissance. Il faut donc bien admettre avec nous que la puissance n'a de prix, au sens philosophique et scientifique du mot, que par sa synthèse avec l'intelligence et la sensibilité : sans conscience et

jouissance, la puissance ne serait pas *satisfaite* ou ne conserverait qu'une valeur de quantité, non de qualité. Du reste, la puissance qui a conscience de soi et jouit de soi est deux fois, trois fois puissante ; elle l'est pour *elle-même*, non pas seulement *en elle-même* et *pour les autres*. Le mépris illogique que Nietzsche affecte pour la conscience au profit de la puissance se retourne contre lui. Le seul moyen pour une puissance de se « dépasser » et de se « surmonter », c'est de prendre conscience et jouissance de soi, comme aussi conscience et jouissance d'autrui et du Tout.

On peut en déduire que, théoriquement considérée, la valeur est une conscience de quelque état du sujet en rapport avec quelque objet. Là où la conscience cesse, quoi qu'il puisse rester (s'il reste quelque chose), toute valeur a disparu avec toute satisfaction d'une des puissances qui constituent la conscience que le sujet a de soi. Une « table de valeurs » n'existe donc, répétons-le, que *dans*, *par* et *pour* la conscience ; c'est, au fond, une table d'idées-forces.

Ce n'est pas tout. L'automatisme entièrement inconscient, qui serait, dit-on, le produit final de l'évolution, est chose impossible et contradictoire. C'est ce que Guyau, partisan de la « vie » et non du machinisme, a démontré dans sa conclusion d'*Éducation et Hérédité*, qu'il présente trop modestement comme « une contribution à la théorie des idées-forces » et où il soutient, comme nous, les titres supérieurs du conscient. Cette « contribution » est si originale et si probante, qu'on nous permettra de la résumer ici en toutes ses parties et de la fondre avec notre propre doctrine. L'automatisme inconscient, dit Guyau, ne pourrait être que l'organisation parfaite des expériences ou perceptions *passées* ; or, ces perceptions passées ne peuvent, dans l'individu et dans la race, coïncider entièrement avec les perceptions *à venir* que si on suppose l'homme placé dans un milieu identique, c'est-à-dire *le monde arrêté dans son évolution*. Mais un tel arrêt n'est ni admissible scientifiquement, ni

pratiquement désirable : il n'offre aucun des caractères de l'idéal. « L'idéal pour l'homme n'est donc pas l'*adaptation une fois pour toutes au milieu*, adaptation qui aboutirait en effet à l'automatisme et à l'inconscience » ; c'est « une facilité croissante à *se réadapter* aux changements du milieu », une « éducabilité qui n'est autre chose qu'une intelligence et une conscience toujours plus parfaites (1) ». Si, en effet, s'adapter aux choses est œuvre d'habitude inconsciente, s'y *réadapter* sans cesse est la caractéristique de l'intelligence consciente et de la volonté ; c'est l'œuvre même de l'éducation. Ainsi Guyau répondait d'avance, sur ce point comme sur tant d'autres, aux sophismes empruntés par Nietzsche à Spencer et à Maudsley. Mais le plus curieux est que Nietzsche, ici, se contredit. En effet, il n'admet pas plus que Guyau une évolution arrêtée ; il croit, comme Guyau et comme nous-même, à la possibilité de se dépasser, de « se surmonter sans cesse », que nous avions appelée « la flexibilité indéfinie de l'auto-déterminisme se modifiant par l'idée de ses modifications possibles » (2) ; il fait même du progrès en avant la caractéristique de la « vie », comme Guyau, et celle de la vraie liberté, comme nous. Par quelle aberration peut-il donc imaginer un automatisme mécanique qui fonctionnerait éternellement de la même manière sans avoir besoin de se remonter soi-même et de s'adapter aux nouveautés du milieu ? Nietzsche, en poète, prend ses idées de côté et d'autre, sans s'apercevoir qu'elles se contrarient ; Guyau, meilleur logicien et philosophe, avait eu raison de dire : « La conscience n'est pas purement et simplement un acte réflexe *arrêté*, comme les psychologues contemporains la définissent si souvent : c'est un acte réflexe *corrigé*, remis en rapport avec les changements du milieu, plutôt *remonté* qu'arrêté. » Et l'idéal n'est pas de supprimer

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 213.
(2) *La Liberté et le Déterminisme*.

cette réadaptation au milieu ; c'est « de la rendre *continue* par la prévision consciente des changements que doit amener la double évolution de l'homme et du monde ». Cette prévision consciente supprimera les chocs, les surprises, les douleurs, non pas en augmentant la part de l'automatisme, mais en augmentant celle de l'intelligence. « L'intelligence seule peut nous préparer pour l'avenir, nous adapter à l'inconnu partiel du temps et de l'espace. » Cet inconnu, ajoute Guyau, « quoique non présent encore à nous, est préfiguré par des *idées*, par des *sentiments* ; de là un milieu moral et intellectuel, un milieu *conscient* auquel nous ne pouvons pas échapper et qui nous garantit toujours contre l'automatisme » (1). C'est, ajouterons-nous, le milieu des idées-forces, se modifiant sans cesse et modifiant la réalité conformément à elles-mêmes.

Guyau déclare comme nous « superficielle » la croyance que la connaissance tend à l'automatisme, sous prétexte qu'elle se sert de la mémoire pour y emmagasiner des idées : la science aurait ainsi, dit-il, pour idéal *la routine*, conséquemment *son contraire* même ! Et il répond que la science n'est pas constituée seulement par le savoir *acquis*, mais par la manière dont on emploie ce savoir pour connaître toujours davantage et aboutir à des actions *nouvelles*. Comme preuve, Guyau cite ce fait que le progrès augmente constamment le nombre des machines sous la main de l'homme, mais ne tend nullement à transformer l'homme en machine. « Il serait *naïf* » — avis à Nietzsche, qui avait peur par-dessus tout d'être naïf et l'était si souvent — « de croire que la part de l'inconscient soit plus forte chez un savant que chez un paysan, par exemple ; chez le savant, l'inconscient est sans doute beaucoup plus compliqué ; il offre, comme son cerveau, des circonvolutions et des sinuosités sans nombre, mais la conscience est aussi développée dans des proportions plus fortes. »

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 214.

Guyau finit par prononcer le mot décisif: « Il est étrange, en somme, d'avoir à démontrer que l'ignorance seule est routine, et non pas la science! »

Puis, faisant allusion à une image bien connue de Spencer pour la retourner contre ses disciples, Guyau fait observer que, si la sphère croissante du savoir augmente toujours ses points de contact avec l'inconnu, toute adaptation de l'intelligence au connu ne fait que rendre plus facile et plus nécessaire une réadaptation à une autre connaissance plus étendue. C'est pour cela que la curiosité augmente avec la science et l'instruction. L'homme inférieur n'est pas curieux dans le vrai sens du mot, curieux d'*idées* nouvelles, de généralisations plus hautes. « Ce qui sauvera la science, c'est ce qui l'a constituée et la constituera encore, la curiosité éternelle » (1).

Toute philosophie des idées-forces admettra avec Guyau, au rebours de Maudsley et de Nietzsche, ce principe essentiel de la classification psychologique : « Loin que l'organisation parfaite doive aboutir à l'inconscient, il est impossible de se figurer *une organisation parfaite sans conscience*. » Ce n'est pas Guyau qui se serait imaginé le surhomme comme un *summum* de puissance sans conscience ! Il constate, au contraire, que le génie produit plus tôt et plus tard, que sa fécondité ne se suspend pas et subsiste jusqu'auprès du tombeau : « le génie voit moins que d'autres venir la mort, comme s'il était moins fait pour elle. » L'évolution de la conscience tend donc, chez les types supérieurs de l'humanité, à emplir toute l'existence. « C'est ainsi que la nature tend à diminuer toujours davantage cette longue nuit de l'enfance inconsciente et de la vieillesse imbécile qui existe aux degrés inférieurs de l'humanité. Aussi, en voyant reculer pour la conscience humaine la limite de sa fécondité et de son éducation continues, ne serait-il pas anti-scientifique

(1) *Ibid.*, p. 215.

d'espérer qu'un jour peut-être, après bien des siècles, pourront reculer aussi les limites de son existence : notre cerveau deviendra plus vivace que le reste de notre corps. Non seulement par ses idées les plus universelles et les plus impersonnelles, mais par la courbe même de son évolution, par la puissance et la durée toujours grandissante de sa fécondité intérieure, la conscience humaine portera toujours davantage en elle-même, pour ainsi dire, plus d'immortalité (1). »

Guyau avait profondément compris le vrai développement de la puissance, que Nietzsche devait si superficiellement concevoir ; Guyau en avait fait l'analyse scientifique, Nietzsche en fit le roman fantaisiste. Pour nous qui recherchons, dans la classification psychologique, la vraie subordination des caractères au caractère dominateur, nous pouvons conclure que, loin d'être une superfétation, la conscience est la valeur primaire. A la « volonté de puissance », nous substituons partout, comme ressort de l'être, ce que nous appellerons la *volonté de conscience*.

La vie même, à laquelle Guyau s'est arrêté comme au principe premier dont l'intuition nous révèle le réel, nous semble inférieure à ce pouvoir d'intuition interne qui est la conscience et sans lequel la vie ne se sentirait pas, n'aurait pas intuition de soi. La vie est une conscience plus ou moins sourde d'un effort intérieur en harmonie ou en conflit avec l'extérieur ; considérée du côté physiologique, elle est mécanisme ; du côté psychologique, elle est conscience ou rudiment de conscience.

En outre, nous allons plus loin que Guyau et que Nietzsche en ce que nous nous plaçons surtout au point de vue *social*, qui est le triomphe de la conscience. La théorie de l'automatisme peut encore paraître plausible quand il s'agit de nos rapports avec le monde matériel, car ces rapports, en grande partie, ont besoin d'être

(1) *Éducation et Hérédité*, 223.

mécaniques et inconscients ; mais, quand il s'agit de nos *relations avec nos semblables*, la conscience devient à la fois le *moyen* et le *but*. Se figure-t-on deux amants qui ne pourraient mécaniquement se quitter, mais ne sentiraient aucun plaisir l'un en face de l'autre ; deux époux qui procréeraient des enfants sans rien sentir et qui, ensuite, les élèveraient sans les *connaître*, sans *jouir* de leur *présence*? Imagine-t-on un repas où les convives mangeraient et boiraient en commun sans avoir conscience, causeraient entre eux des nouvelles du jour sans avoir conscience ? Se figure-t-on surtout un laboratoire où des savants feraient des expériences et des découvertes automatiquement, sans savoir ce qu'ils font ni ce qu'ils disent ? C'est ici qu'éclate, prenons le mot au sens latin, la stupidité de la doctrine automatiste, qui prend précisément pour idéal de rendre l'homme stupide. Les relations sociales, les relations des *sujets* entre eux sont essentiellement des relations *conscientes*, qui ont pour but, non pas l'affaiblissement progressif de la conscience, mais son exaltation progressive en une lumière de plus en plus intense et étendue. Voilà un point que l'on ne réfutera pas, car la société est le vrai et indiscutable milieu des idées-forces.

CHAPITRE III

PRIMAUTÉ PRATIQUE DE LA CONSCIENCE DE SOI

I. Loi des idées-forces, principe de l'évaluation morale. — II. Réponse aux objections contre la primauté pratique de la conscience. Valeur pratique des diverses opérations de la conscience.

I

LOI DES IDÉES-FORCES, PRINCIPE DE L'ÉVALUATION MORALE

La supériorité théorique de la conscience devient supériorité pratique en vertu de la loi des idées-forces. Si les idées sont actives, c'est parce qu'elles sont des états ou actes de conscience tendant à se conserver et à se développer, non seulement en eux-mêmes, mais encore avec leurs *relations*, lesquelles impliquent des *objets*. Le monde objectif devient donc une condition du monde subjectif des idées-forces ; la volonté de *conscience intérieure* devient volonté de *connaissance extérieure* ou de science, avec jouissance inséparable du développement de la conscience et de la science. En outre, le propre du moi humain, tel que l'expérience nous le révèle, est de se réaliser lui-même, avec ses *qualités* et ses *relations*, par l'idée qu'il a de soi, de ses degrés de valeur psychique et de ses rapports avec les autres êtres. Dès lors, le point de vue pratique des *biens* est inséparable du point de vue spéculatif des *faits* et des *lois* ; le moral est inséparable du scienti-

fique et du philosophique. La loi intellectuelle des idées-forces fonde ainsi l'appréciation des actes. La morale occupe une position unique : elle tire sa matière de la réalité, intérieure et extérieure, mais, en même temps, elle condamne et nie partiellement le réel en faveur de valeurs nouvelles, conçues par la pensée : ces conceptions, à leur tour, déterminent la réalité même par l'idée. C'est dire que les forces en action dans le monde et en nous, quelle qu'en soit la nature intrinsèque, finissent par se concevoir dans notre conscience et, en se concevant, en devenant *idées*, jugent le réel, le modifient, se révèlent *idées-forces*.

Bien plus, l'idée-force peut devenir une véritable invention morale. Tout comme il y a des conceptions de génie dans la science théorique ou appliquée, il y a des idées de génie dans cette psychologie ou sociologie appliquée qui est la morale. Les Socrate, les Bouddha, les Jésus ont été des *initiateurs* et, en une certaine mesure, des *créateurs*, par les idées-forces en partie nouvelles qu'ils ont introduites dans le monde : ils ont été des Copernics et des Newtons du monde moral.

Le point de vue auquel nous nous plaçons ainsi est scientifique : il exprime la réaction expérimentale de la pensée sur l'acte, de la conscience sur la vie, de la théorie sur la pratique, de la science sur les faits. Cette réaction est à la base de tout *art* dérivant d'un *savoir* ; elle est aussi à la base de l'art par excellence, l'art de bien vivre.

II

RÉPONSE AUX OBJECTIONS CONTRE LA PRIMAUTÉ PRATIQUE DE LA CONSCIENCE
VALEUR PRATIQUE DES DIVERSES OPÉRATIONS DE LA CONSCIENCE

I. — Nous retrouvons ici en face de nous les philosophes qui refusent à la conscience, avec Maudsley

et Ribot, toute autre valeur *pratique* que celle d'un épiphénomène passager, inutile ou même nuisible au bon fonctionnement automatique. Mais, du point de vue pratique non moins que du spéculatif, cette doctrine semble contraire aux faits et au raisonnement. La conscience rend possibles bien des *actes* sans elle impossibles ; elle a donc une valeur active. L'état de conscience ne tombe pas du ciel : il a des conditions physiologiques ; or, entre les conditions d'un acte inconscient et celles du même acte conscient, il doit y avoir une différence, sans quoi la conscience serait sans conditions ; donc la conscience suppose un surcroît de conditions et une complexité plus grande d'organisation vitale. Donc encore elle suppose un système nouveau de forces, une nouvelle « ponctuation de puissance », pour emprunter la métaphore de Nietzsche, ou, pour employer de préférence notre formule abréviative, elle suppose une « force » nouvelle et un nouveau degré de vie. Pas plus pour la pratique que pour la théorie la conscience n'est un éclairage oisif; elle est la révélation interne des causes réelles en action, sans lesquelles ne se produirait pas le résultat. Puisqu'il y a ainsi, dans la conscience même d'un phénomène, une certaine force additionnelle qui augmente la force antérieure et propre de ce phénomène, « il en résulte, dit Guyau, qu'il existe réellement des *idées-forces* ». Par l'idée-force, il entend comme nous ce surplus d'activité impulsive qui s'ajoute à une idée par le fait seul de la conscience, surtout de la conscience réfléchie, et qui a pour corrélatif, physiquement, un surplus de force motrice constaté par l'expérience.

L'influence d'une idée, dit encore Guyau, ou, si l'on veut parler physiologiquement, la force d'une certaine vibration du cerveau, est d'habitude proportionnelle « au nombre d'états du système nerveux dont elle est concomitante ». Or, dans la réalité, pour qu'un être supposé *inconscient* expérimente la force d'une vibration cérébrale, il faudra qu'il *passe* successivement et

réellement par la série d'états nerveux où se manifeste la vibration ; « au contraire, quand la conscience intervient, il lui suffit de *se représenter* ces états pour prendre sur le fait la force réelle de l'idée. On voit quelle simplification apporte la conscience. C'est l'avenir devenant présent, c'est la durée, avec l'ensemble de l'évolution, se résumant dans un moment. La pensée est de l'évolution condensée en quelque sorte (1). » S'il en est ainsi, comment la pensée consciente, où nous avons reconnu la valeur théorique par excellence, la condition même de toute théorie et de toute science, ne serait-elle pas aussi la valeur pratique fondamentale, c'est-à-dire la science se réalisant par la conscience de soi ?

II. — Toutes les fonctions ou opérations scientifiques de la conscience établissent les divers modes de sa valeur pratique et même morale. Dans l'attention, condition préalable de tout acte intellectuel et de tout savoir, n'y a-t-il pas déjà une première maîtrise de soi par la volonté, une réalisation du *sui compos*, où on ne saurait méconnaître le germe de toute moralité ? En même temps que la possession de soi, l'attention poursuit la possession de l'objet tel qu'il est et indépendamment du moi : elle cherche la connaissance. Le mouvement vers l'objectif est l'essence même de l'attention intellectuelle : c'est ce qui la distingue de la crainte ou de l'inquiétude. La vraie *attention* ne se continue qu'avec un certain désintéressement, un oubli provisoire du moi en vue de l'objet. Sous ce nouveau rapport, elle apparaît comme le germe de la moralité, par cela même qu'elle est le germe de la science.

L'attention peut prendre deux formes, qui toutes les deux ont une valeur à la fois théorique et pratique. Si j'applique ma conscience à un objet particulier,

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 221.

par exemple à un phénomène quelconque, je puis accomplir deux actions en sens inverse : ou porter comme en avant mon attention vers l'*objet*, ou la reporter comme en arrière vers ce *sujet* qui, quand il sera conçu clairement, s'appellera *moi*. Dans ce dernier mouvement, je finis par me distinguer avec netteté, moi qui pense, de l'objet pensé, moi qui suis relativement simple et identique, en tout cas *réel*, de cette *apparence* variable et multiple que je nomme phénomène. Le mouvement de la pensée attentive qui tend à revenir ainsi à soi, à rentrer dans un apparent repos qui est pourtant activité, c'est la *réflexion*, sur laquelle se fonde toute science psychologique. Certes, la prétention de saisir le moi dans l'isolement est une chimère pour un esprit comme le nôtre, qui ne conçoit que le relatif, mais la réflexion proprement dite n'aperçoit pas le *moi* dans l'isolement : elle saisit encore des relations. Ce n'est plus la relation physique des phénomènes aux autres phénomènes, succession ou coexistence, ni la relation métaphysique des phénomènes à des « substances » supposées invisibles et supérieures ; c'est la relation tout intérieure et psychologique des phénomènes à la réalité consciente où ils s'unifient, des objets au sujet. Dans cette relation, les deux termes ne sont point de même ordre, ni, en quelque sorte, sur une même ligne horizontale : ils sont plutôt reliés par une ligne verticale. Ils ne sont pas voisins tous les deux dans l'espace ou dans le temps, comme des choses *homogènes* : le sujet est hétérogène aux objets qu'il voit se mouvoir l'un après l'autre du sein de son existence relativement immobile à ses propres yeux. La vraie explication des marées n'est pas uniquement dans les forces particulières des diverses vagues dont l'une pousse l'autre vers la rive ; elle est encore et surtout dans la force supérieure qui soulève toutes les vagues à la fois et, d'en haut, attire toute la mer.

En distinguant ainsi l'observation externe de la ré-

flexion interne, nous ne prétendons nullement faire de la métaphysique à la façon de Biran ou à celle de Ravaisson, qui transportait la pensée dans un monde intemporel; nous prenons les constatations et distinctions qui précèdent en un sens strictement expérimental. Observation et réflexion sont des faits d'expérience, ou plutôt, ce sont les deux formes de l'expérience même, conséquemment les conditions préalables de toute science, comme de toute pratique dirigée par la science.

Telle que nous venons de la décrire, la réflexion a une valeur morale que tous les philosophes ont mise en lumière. C'est elle surtout qui pose le *moi* et l'érige en idée-force ; or, toute morale est d'abord la constitution d'un moi digne de ce nom. Par la réflexion, la conscience ajoute aux phénomènes intérieurs, outre un retour sur eux-mêmes, une orientation par rapport à un centre dynamique, et cette orientation est nécessaire au sentiment de responsabilité morale. De plus, la réflexion est, nous l'avons vu, ce qui pose vraiment *autrui* et l'érige en idée-force : or, toute morale est la constitution d'un monde d'autres *moi* selon des règles de valeur et de hiérarchie.

Une autre opération scientifique de la conscience est ce que les Anglais appellent la « discrimination », c'est-à-dire la perception d'une différence, à laquelle succède l'assimilation ou perception d'une ressemblance. Ce sont les éléments de tout savoir. La perception des similitudes et des dissimilitudes est de première importance pour l'action comme pour la science, car elle permet ou de refaire ce qu'on a fait ou de ne pas le refaire. La conscience, remarque Guyau, « nous fournit cette idée essentielle que ce qui a été fait une fois peut être recommencé, que nous pouvons nous imiter nous-mêmes ou, au contraire, nous différencier de nous-mêmes, nous modifier (1) ». On peut ajouter, comme

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 217.

nous l'avions fait déjà dans *la Liberté et le Déterminisme*, que c'est la condition de tout progrès intérieur, de tout mouvement pour se dépasser au lieu de « persévérer » purement et simplement « dans son état ou son être » (1).

Le discernement des différences et des ressemblances permet la *comparaison*, qui saisit les rapports. Dans la conscience réfléchie, la comparaison d'une idée avec les autres idées présentes à la conscience modifie les forces respectives de ces idées. Cette confrontation, cette sorte de « pesée intérieure », suffit, selon la remarque de Guyau, à faire monter les unes et descendre les autres. Comparaison est déjà appréciation. Nouvel exemple de l'auto-réalisation des idées. De plus, grâce à la comparaison, la conscience *classe* les phénomènes intérieurs et extérieurs, de façon à faire de leur multiplicité indéfinie des unités définies ; or, la classification est une évaluation à la fois scientifique et pratique. Guyau a raison de dire : « Penser une action, c'est déjà la juger sommairement, se sentir attiré ou repoussé par tout un groupe de tendances auxquelles elle se rattache (2). » Le grand pôle de toute classification intérieure, ici encore, est l'idée-force du *moi*, qui, en prenant conscience de soi-même, se fait centre d'attraction, mais qui aussi, en prenant pour ainsi dire conscience d'autrui, se fait centre d'actions expansives et dirigées vers le tout, par conséquent morales.

La comparaison aboutit à l'*abstraction*, dont nous avons déjà parlé tout à l'heure. C'est encore un procédé essentiel de la science théorique et de la pratique morale. Guyau considère l'idée consciente comme un abstrait du sentiment, le sentiment comme un abstrait de la sensation, enfin la sensation même comme un

(1) *Liberté et Déterminisme*, 1re édition.
(2) *Ibid.*, p. 218.

abstrait et un schème d'un état objectif très général, « d'une sorte de *nisus* vital plus ou moins indéterminé en lui-même ». Et il ajoute que, grâce à cette série d'abstractions successives, résumées en idées, le *nisus* vital reçoit une détermination et direction saisissable : car, dit-il, « l'abstrait a toujours des linéaments plus simplement définis que le concret, et il existe entre eux la différence de l'esquisse au tableau ». Nous ajouterons, pour notre part, que, sans l'esquisse, le tableau est impossible à faire. La pensée consciente, conclut Guyau, « est comme l'algèbre du monde, et c'est cette algèbre qui a rendu possible la mécanique la plus complexe, qui a mis la plus haute puissance entre les mains de l'homme ». Toute ligne nettement arrêtée dans la conscience devient une direction possible dans l'action. Guyau aboutit à résumer la doctrine des idées-forces en cette formule frappante : « Tout possible est une force. » Le possible, en effet, dès qu'il est *conçu*, dès qu'il est vraiment un possible, tend à sa *réalisation*. De telle sorte que la pensée abstraite, qui semblait ce qu'il y a de plus étranger au domaine des forces vives, « peut être cependant une très grande force sous certains rapports et peut même devenir la force supérieure, à condition qu'elle marque la ligne la plus droite et la moins résistante pour l'action. Les voies tracées dans le monde par la pensée sont comme ces larges percées qu'on aperçoit d'en haut à travers les grandes villes : elles semblent vides au premier abord, mais l'œil ne tarde pas à y découvrir le fourmillement de la vie ; ce sont les artères de la ville, où passe la circulation la plus intense (1). »

Ajoutons, pour notre part, que l'idée abstraite, de plus en plus éloignée de la passion sensible et de la vie organique, constitue un motif ordinairement plus désintéressé, donc plus moral.

La *généralisation*, sans laquelle il n'y aurait pas de

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 222.

science, a une portée pratique plus évidente encore, puisque la moralité consiste à agir en vue du général et même de l'universel. En fait, les idées qui tendent à l'emporter dans la pratique sont, selon Guyau comme selon nous : « 1° Les plus *générales*, qui, en conséquence, s'associent avec le plus grand nombre d'autres idées, au lieu d'être repoussées par elles ; l'idée-force est alors celle dont la puissance est proportionnelle à son degré de rationalité et de conscience, et qui n'emprunte pas cette puissance au domaine des habitudes *inconscientes*, mais à *son rapport avec les autres idées conscientes*, à sa *généralité* même. » 2° Viennent encore les idées les plus *affectives*, « celles qui éveillent les sentiments les plus vifs sans provoquer par opposition aucun état dépressif ». De ces deux lois, dans lesquelles Guyau a si magistralement condensé la théorie des idées-forces, il résulte ce qu'il appelle une « simplification des diversités intérieures au profit des idées les plus générales et les plus affectives (1) ». Seulement, ajouterons-nous, les deux caractères de généralité et d'émotivité ne sont pas toujours d'accord ni réunis dans la même idée. C'est précisément ce qui pose le problème moral : choisir entre ce qui est le plus *général* et ce qui est le plus *affectif* ou le plus proprement vital. Il faut alors qu'une affection plus haute, surtout sociale, vienne s'attacher à la généralité même et, grâce à un attrait tout intellectuel, triomphe de la passion sensible et égoïste, de l'attachement à la vie comme telle.

La principale fonction théorique de la conscience est le *raisonnement*, soit par induction, soit par déduction, et c'est aussi sa principale fonction pratique : l'action par excellence est l'action coordonnée, et la meilleure action est celle qui est rattachée aux prémisses les plus vraies.

1. *Éducation et Hérédité*, *Ibid.*

L'intelligence consciente de son acte, qui est l'intellection, nous fournit, comme principe de l'induction, l'idée-force de *loi* intelligible, de régularité dans les phénomènes et dans les états, de règle dans les actes. Idée scientifique par excellence, puisqu'elle est, au fond, le concept même de la science. Idée pratique par excellence, puisqu'elle est, au fond, le concept de la pratique conforme à la science. La conscience est une loi qui se confirme ou se modifie elle-même, une loi vivante, pensante et agissante, une règle qui est une volonté, une règle qui s'impose et se fait victorieuse. Guyau remarque, à ce sujet, que l'action devenue transparente pour soi par la conscience est « une formule qui se sait »; nous disons plus, nous : c'est une formule qui se veut et se fait. Guyau ajoute que tout acte formulé nettement acquiert par là même une force nouvelle d'attraction et de séduction. Toute tentation vague et mal déterminée pour la conscience reste facile à vaincre ; dès qu'elle se détermine, se formule et prend les contours d'un acte conscient, « elle peut devenir irrésistible ». Guyau aurait dû ajouter, selon nous, que cette même conscience, en formulant l'acte, rend aussi possible la résistance à l'acte. Le propre de la conscience, en concevant à la fois la ressemblance et la différence, c'est d'apercevoir à la fois chaque acte et son contraire : elle pose donc une perpétuelle alternative. C'est une arme à deux tranchants qui se fait telle en se concevant telle. La conscience énonce, pour tout acte conçu comme possible, la formule : *être ou ne pas être*, être accepté ou ne pas être acepté, être réalisé ou ne pas être réalisé.

La nature, le degré et la nature relative des forces mentales qui agissent en nous constituent le *caractère* individuel ; or, la conscience est encore le grand moyen, soit de consolider, soit de modifier, je ne dis pas le tempérament physiologique, mais le caractere psycho-

logique (1). Guyau a fait observer que, chez les peuples très primitifs et chez les enfants en bas âge, le caractère étant versatile, les impulsions morales n'ont rien de constant ni de durable. « Pour mieux dire, ils n'ont pas en moyenne d'impulsion constante, et presque toutes les impulsions qui les font agir prennent le caractère intermittent des besoins physiques, de la faim, de la soif; l'amour même n'existe pas chez eux à l'état de passion exclusive et insatiable. Toutes leurs impulsions sont réduites à l'état momentané. La conséquence, c'est qu'ils ne peuvent ressentir qu'exceptionnellement l'influence d'une idée-force, la dictée d'une *obligation*. » Les sentiments que nous appelons moraux ne leur manquent pas absolument, mais ces sentiments n'agissent que dans l'instant présent : « à vrai dire, l'homme primitif a des *caprices* moraux, il n'a pas de moralité organisée ; il peut être héroïque beaucoup plus facilement que droit et équitable ». Réflexion de psychologie profonde, qui est encore une réponse anticipée à Nietzsche, contempteur de ce qui est « droit et équitable », admirateur des déploiements de puissance sans règle, fussent-ils des orages meurtriers et des cataclysmes destructeurs. Guyau montre que, par le progrès de la conscience, ce règne des caprices, des tempêtes, des impulsions passagères et discordantes, fait place au règne des impulsions tenaces, en harmonie les unes avec les autres. Ce qui tend à former le *caractère* est aussi ce qui tend à constituer la *moralité*. « Avoir du caractère, c'est conformer sa conduite à certaines règles empiriques ou théoriques, à certaines idées-forces, bonnes ou mauvaises, mais qui y introduisent toujours de l'harmonie et de la beauté en même temps qu'une valeur morale. » Guyau trouve avec raison, jusque dans le prétendu immoralisme de la puissance déployée qui séduira Nietzsche, le germe de la moralité même. « Avoir du

(1) Voir, sur ce point, notre livre intitulé : *Tempérament et Caractère.*

caractère, dit-il, c'est éprouver une impulsion assez forte et assez régulière dans sa force pour se subordonner toutes les autres. Chez l'individu, une telle impulsion peut être plus ou moins antisociale ; on peut avoir du caractère et, en tant que tel, offrir une certaine *beauté* intérieure, par là même présenter une *moralité élémentaire* avec une conduite réglée, et n'être néanmoins qu'un déclassé au sein de l'humanité actuelle, un brigand peut-être. » Guyau n'a pas pour cela, comme Nietzsche, l'admiration ingénue du brigand, annonce du surhomme. Il fait remarquer que, quand il s'agit d'une société, le *caractère* doit coïncider en moyenne avec le triomphe des instincts sociaux, puisque la sélection exclut tout individu réalisant un type antisocial. Guyau ajoute, comme s'il avait lu Nietzsche et voulait le réfuter : « Le poème de la vie exclut les Laras et les Manfreds », et aussi, dirons-nous, les Borgias ou les Malatestas. « Dès aujourd'hui, on peut affirmer que les hommes qui ont le plus de volonté sont, en général, ceux qui ont la volonté la meilleure ; que les vies les mieux coordonnées sont les plus morales ; que les caractères les plus admirables au point de vue esthétique le sont aussi, en moyenne, au point de vue moral ; qu'enfin il suffit de pouvoir établir en soi une autorité et une subordination quelconques pour y établir plus ou moins partiellement le règne de la moralité (1). » Il est fâcheux que l'intraitable immoraliste d'Allemagne n'ait pu lire cette page, dont il eût couvert les marges de points d'exclamation, sans parvenir à la réfuter (2).

La conscience, conclut Guyau, est tout à la fois, dans la vie psychique, une utile complication et, à certains égards, une utile simplification : c'est pour cela qu'elle devait naître, et c'est pour cela qu'elle ne peut pas disparaître par le progrès de l'organisation mécanique.

(1) *Éducation et Hérédité*, p. 220.

(2) Voir, dans notre livre sur *Nietzsche et l'immoralisme*, les annotations de Nietzsche à l'exemplaire qu'il possédait de l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*.

« Figurez-vous, d'une manière sensible, la lutte des penchants et des impulsions inconscientes par une bataille corps à corps entre des hommes luttant à tâtons dans la nuit ; le jour se lève, montre l'état respectif des armées et du même coup décide la bataille. Même quand le résultat final du combat ne serait pas changé, il est avancé de beaucoup, une dépense considérable de force et de vie est ainsi évitée : c'est précisément ce qui se produit quand la conscience met au jour la lutte obscure des penchants. »

Nous croyons, nous, — et nous l'avons démontré dans *la Liberté et le Déterminisme*, — que le résultat final de la bataille peut être *changé*, que la conscience n'est pas seulement un jour extérieur qui se lève, mais une lumière interne qui agit en éclairant. Quand on sort de la nuit, on peut diriger ses coups, savoir ce qu'on fait, frapper au cœur et vaincre.

En résumé, dans l'ordre moral, la conscience devient la force principale et directrice. Elle a le primat pratique par cela même qu'elle a le primat théorique. Sa primauté, on l'a vu, est susceptible de vérification expérimentale comme de démonstration scientifique. La conscience constitue donc, selon nous, avec cette loi des idées-forces où sa propre efficacité s'exprime, la base indestructible de la morale. Guyau a supérieurement montré dans la *vie* même, contrairement à Nietzsche, un principe d'expansion qui est un germe de moralité ; mais, selon nous, il n'y a moralité que quand la conscience intervient et là où elle intervient. La vie est prémorale : la conscience seule est morale.

CHAPITRE IV

PRINCIPE DE LA CLASSIFICATION MORALE DES ÊTRES ET DES ACTIONS PAR LEUR RAPPORT A LA CONSCIENCE DE SOI

I La conscience, principe de la classification des êtres. Les valeurs. — II. La conscience de soi, principe de la valeur morale des êtres et de leur dignité. — III. La conscience, principe de la classification des actes.

I

LA CONSCIENCE, PRINCIPE DE LA CLASSIFICATION DES ÊTRES. LES VALEURS.

En analysant la conscience, il pouvait sembler que nous fussions bien loin de la morale, et cependant nous étions déjà dans le monde moral lui-même : nous *posions* ce monde, qui est précisément celui *des consciences*, c'est-à-dire la sphère des *réalités* autres que les *phénomènes physiques* ou même *vitaux*, autres que les *apparences* valables pour moi seul. Dans ce domaine des consciences nous allons maintenant, au point de vue scientifique et philosophique, établir des degrés, 1° entre les êtres, 2° entre les actions. Cette hiérarchie n'est-elle pas le grand problème de la science des mœurs ?

La classification psychologique aura ce privilège que l'idée de « *développement*, » d'après laquelle elle établit

les genres et espèces psychiques, se fond immédiatement dans l'idée de *progrès*. Partout ailleurs, même en biologie, évolution et perfectionnement peuvent différer, l'une ayant une portée toute causale, l'autre une valeur de finalité. Mais, dès qu'il s'agit de psychologie, la complication et unification croissantes, qui se produisent à mesure que l'être conscient se développe, lui apparaissent nécessairement à lui-même comme un progrès. Une intelligence plus *intensive* et plus *extensive* tout ensemble, plus *forte* en son action et plus *étendue* en son objet, *se juge* elle-même une intelligence *plus parfaite*, indépendamment de toute notion métaphysique ou morale. C'est, si l'on veut, une intelligence plus intelligente. Aussi le privilège de la classification psychologique est-il que, une fois établie, elle deviendra, par un simple changement de point de vue, classification morale, c'est-à-dire *évaluation*.

On parle beaucoup aujourd'hui, surtout en Allemagne, de « valeurs ». Emprunté à l'économie politique, ce mot a fait fortune. Scientifiquement et philosophiquement, les valeurs se ramènent, soit au *désirable* et à l'*utile*, soit au *bien* et au moralement *obligatoire*. Le mot valeur, terme général et parfois mal défini, peut servir à esquiver bien des difficultés ; c'est peut-être une des raisons pour lesquelles il plaît à l'esprit allemand, heureux dans l'obscur. Nietzsche surtout, avec « ses tables de valeurs » et son « surhomme », a pu faire de la poésie en dehors de toute idée précise et contre toute idée exacte. Ces mots de *valeur* et d'*évaluation*, une fois bien définis, restent pourtant commodes. Nous continuerons de les employer nous-même, mais il faudra se souvenir que les valeurs, au fond, sont les *biens* dont parlaient les anciens. Nous entendrons uniquement par valeur, soit le « bon en soi », soit l'agréable, soit l'utile, soit le moralement bon, en un mot tout ce qui offre, à un titre quelconque, une supériorité sur son contraire. Pour l'homme, cette idée de valeur implique nécessairement satisfaction ou de l'*une* des fonctions humaines

ou de *toutes* à la fois *selon leur importance relative*. La *vérité* n'est-elle pas une valeur pour l'intelligence, la *puissance*, une valeur pour la volonté, la *jouissance*, une valeur pour la sensibilité ? Une valeur n'est donc satisfaisante de tous points pour l'homme que si elle satisfait à la fois sensibilité, intelligence et volonté.

La valeur, selon nous, peut se comparer à un poids moral. De même que les corps pesants, plongés dans un milieu, montent ou descendent selon leur rapport à la densité de ce milieu, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé leur équilibre, de même les êtres moraux montent ou descendent, se classent spontanément à divers niveaux, signes de leur poids moral. Ce n'est pas tout : par l'idée-force d'une valeur plus élevée, l'homme peut réellement monter plus haut ; il y a donc, chose essentielle en psychologie et en morale, des *valeurs qui se créent et se multiplient elles-mêmes en se concevant et en se désirant*. Ce sont les idées-forces. .

II

LA CONSCIENCE DE SOI, PRINCIPE DE LA VALEUR MORALE DES ÊTRES ET DE LEUR DIGNITÉ

I. — Selon nous, dans toute classification morale des êtres, c'est la conscience de soi qui fournit à la science le caractère dominateur, par rapport auquel tous les autres caractères se distribuent et forment hiérarchie. En effet, la supériorité des êtres dans l'ordre psychique implique avant tout la *conscience*, puisque c'est celle-ci qui caractérise l'existence vraiment psychique. Sans ce caractère, la vie humaine viendrait s'évanouir dans la vie animale ou plutôt dans la vie végétative, qui, selon Barthez et Auguste Comte, est la base de la vie animale. Encore est-il probable que, jusque dans le végétal, il existe un rudiment d'état de conscience ou de préconscience, qui fait la vraie valeur de la vie.

On a vu que, théoriquement, la conscience de notre moi et de son rapport à tous les autres êtres constitue, à nos propres yeux, une *supériorité de nature* ou, si l'on veut, d'*activité* et de *vie* ; pratiquement, nous ne pouvons pas ne pas nous estimer et nous évaluer en raison du degré de conscience que nous avons de notre moi, d'autrui et de l'univers. Pascal a eu raison de dire : « Toute notre dignité relève de la pensée. » La pensée seule peut briser l'individualité, donner des ailes par delà le moi, « des ailes par delà la vie et par delà la mort ».

La conscience est, par cela même, la condition de la personnalité morale. Dès que se montre la réflexion sur soi, l'être se considère comme un facteur propre dans l'accomplissement d'actions raisonnées et voulues. Ces actions lui deviennent vraiment *personnelles* ; elles lui apparaissent, de ce fait, comme supérieures aux actions aveugles, qui ne sont pas vraiment ses actions. Le mécanique, l'organique même, l'instinctif, l'impulsif lui semble devoir être subordonné au conscient et au réfléchi ; le pur *naturel* ou le pur *vital* lui semble devoir être subordonné au *volontaire*. Il y a encore là une idée-force sous laquelle l'homme agit et qui tend à se réaliser en se concevant.

La conscience est aussi la condition du concept d'imputabilité morale. Se voyant, par l'idée-force, agent de ses propres manifestations, auteur de sa propre vie, la conscience acquiert un sentiment d'*attribution à soi* et de *responsabilité envers soi*. Elle se sent *engagée* par ses *idées* dans ses propres *actes* et dans sa vie supérieure, qui est la vie pour soi et pour autrui. C'est pour cela que l'être conscient se *juge*. Ce n'est pas le moment d'approfondir la portée et les limites de cette imputabilité, essentielle à l'individu doué de pensée ; ce n'est pas le moment de se demander si elle implique libre arbitre ou simplement auto-déterminisme intellectuel et moral. Qu'il nous suffise de la poser comme un fait scientifiquement in-

déniable, parce qu'elle est la force appartenant dans l'expérience à une idée, à l'idée même que le sujet conscient a de sa causalité pratique et de sa finalité pratique. L'être qui se pense ne peut pas ne pas s'ériger pratiquement en cause et en fin.

Si la conscience est réflexion sur soi, elle est aussi, nous l'avons vu, passage à autrui. En sa constitution foncière, on a reconnu que la conscience est déjà essentiellement morale et seule morale, parce qu'elle enveloppe, avec l'idée du moi, l'idée d'autrui et même l'idée de l'univers. Elle n'a donc plus besoin que de se développer dans son vrai sens pour se *régler*. Par ce progrès régulier, elle arrive à se connaître, à connaître le monde extérieur, puis, réagissant sur ce monde, à en faire un moyen de réalisation pour une vie vraiment individuelle et personnelle, enfin pour une vie vraiment sociale et universelle. Tout ce progrès est l'expression d'un développement normal de la conscience d'où procèdent également la science, la philosophie et la morale.

II. — L'idée-force de la *dignité* humaine, idée qui se réalise en se concevant, consiste à admettre qu'il y a dans l'homme une valeur supérieure à tout *prix*. En y regardant de près, on voit que cette valeur est précisément la puissance de concevoir, d'aimer et de vouloir universellement. *Dignité*, c'est personnalité et impersonnalité conciliées dans un être qui ne se pense qu'en pensant le tout, qui ne se réalise qu'en réalisant l'idée du tout. Un tel être, en effet, ne se conçoit plus sous l'idée de chose évaluable en termes matériels, en *prix* économique ; il conçoit sa valeur comme toute morale et la crée en la pensant. Les biens économiques ont pour caractère d'avoir des *équivalents* possibles qu'on peut leur substituer, de pouvoir ainsi être transférés de l'un à l'autre, échangés, distribués. Au contraire, l'honnêteté, la science, la conscience, la personnalité tout entière n'ont pas d'équivalents possibles qu'on puisse leur substituer.

Dans nos sociétés modernes, la dignité de la personne est l'objet d'un culte qui va jusqu'à être religieux. A ceux qui font de cette idée-force la base de la morale, on a reproché de « dissoudre la société » ; car, dit-on, la foi à la dignité personnelle a beau être partagée par la communauté, elle est individuelle par son objet : « si elle tourne toute les volontés vers une même fin, cette fin n'est pas sociale ; ce n'est pas à la société qu'elle nous rattache, c'est à nous-mêmes » (1). — On peut répondre que la dignité de la personne humaine ne nous rattache pas seulement à nous, mais au tout, puisque cette dignité consiste précisément dans le pouvoir qu'a le moi de concevoir, d'aimer et de vouloir le tout. Nous avons vu qu'il y a chez l'homme deux idées-forces inséparables, celle du moi, celle du tout, et c'est précisément leur lien indissoluble dans la conscience qui constitue la dignité humaine.

III

LA CONSCIENCE, PRINCIPE DE LA CLASSIFICATION DES ACTES

I. — La classification des *actes* et leur hiérarchie résulte, comme celle des êtres, de leur rapport avec la conscience de soi, à laquelle nous venons d'accorder le primat spéculatif et pratique, comme étant l'attribut essentiel de l'être véritable et de la véritable vie.

Placez la conscience de soi, avec ses idées-forces de dignité et d'activité personnelles, en face des sensations et impulsions sensibles ou purement vitales, quel sera le résultat de cette mise en rapport ? — Il sera double : restrictif ou inhibitif d'une part, impulsif de l'autre.

Montrons, d'abord, l'effet restrictif, qui est encore à la fois théorique et pratique.

(1) Durkheim, *De la Division du travail social*, p. 187.

Au point de vue théorique, l'expérience *externe*, qui roule sur des *phénomènes sensitifs*, n'est pas tout pour la conscience, puisque celle-ci renferme en soi et dans sa structure propre les conditions de l'expérience sensible, je ne dis pas seulement des *formes* de cette expérience, mais aussi de son *fond* réel : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, dirons-nous, *nisi ipsa conscientia*. La conscience de soi, avec ses fonctions essentielles, qui précisément aboutissent à l'*universalisation* possible des faits empiriques, ne peut donc pas ne pas restreindre et limiter théoriquement l'empirisme de la connaissance. Je veux dire que la conscience de soi empêche l'empirisme de se transformer en connaissance absolue et *absolument vraie*. De même, en morale, la *conscience de soi*, avec son aspect nécessairement objectif non moins que subjectif, avec son idée-force du non-moi inséparable du moi, avec son pouvoir subséquent d'universaliser et d'ériger un fait ou une loi en *vérité* vraie pour tous, bref, avec sa portée intellectuelle et plus que sensitive ou que vitale, la conscience restreint et limite les penchants sensibles, empêche leurs dictées de se poser en dictées *absolues*. De là le contrôle régulier de la conscience sur nos inclinations, soit qu'elles aient pour objet nous-mêmes, soit qu'elles se rapportent aux autres par la sympathie.

Le platonisme et tous les systèmes de philosophie théorique et pratique qui reposent sur le transcendant ont cherché une limite aux sensations et notions des sens, ainsi qu'aux penchants sensibles et au pur vouloir-vivre ; mais ils ont cru trouver cette limite dans des idées étrangères à toute expérience interne ou externe ; ils ont fait de ces idées des *Idées*, qui ensuite peuvent et doivent servir de borne ou de frein aux mobiles accompagnant les notions empiriques. Malheureusement, ces concepts transcendants ne peuvent être affirmés, soit comme réels, soit comme possibles. Ils constituent des « noumènes », en ce sens négatif qui, à

l'analyse, est absence de toute signification déterminable. Nous, au contraire, nous posons une *limite immanente* aux notions et impulsions sensibles, puisque cette limite est la conscience ; celle-ci nous est ce qu'il y a de plus intérieur, étant nous-mêmes, mais, en posant notre réalité avec ses bornes, elle nous permet de concevoir la réalité d'autrui et du tout. Nous changeons, ici encore, les Idées en idées-forces.

Outre son effet *limitatif* et *restrictif*, la conscience établit aussi un principe *positif* et *extensif*, qui est l'idée-force de l'universel, s'exprimant dans la société universelle. La conscience se pose comme indéfiniment extensible à tous les êtres ; elle devient le lien de toutes les consciences, parce qu'elle tend à se maintenir, à s'accroître au delà de toutes limites, en autrui comme en soi. De plus, nous allons le voir, la conscience tend à conformer ses actes à soi-même et à s'y réaliser ainsi en sa plénitude idéale. De là sortira une classification des *actions* et non plus seulement des êtres.

Certaines de nos actions, en effet, ont des conséquences purement matérielles et tout extérieures ; mais d'autres ont des conséquences dans l'intimité de notre conscience et des autres consciences. Les premières demeurent étrangères au monde moral, les autres en font partie. Lorsque je mets en mouvement une machine, mon action ne s'exerce que sur des surfaces, sur des rapports de rouages, sur des phénomènes extérieurs. La locomotive qui était tout à l'heure à Paris est maintenant en marche vers Lyon ; il y a eu simples changements dans le temps et dans l'espace, et ces changements n'existent comme *relations* que pour une conscience qui les conçoit. Je n'ai ni le besoin, ni la possibilité de savoir ce qui se passe réellement à l'intérieur des atomes composant la locomotive. Qui m'assure que je puisse influer sur leur état interne (plus ou moins conscient ou préconscient), que je puisse augmenter leur bien-être ou leur malaise, s'ils ont un rudiment de bien-être ou de malaise ? Mon action a donc pour moi une

signification purement *mécanique*, non *psychologique*. En supposant qu'elle retentisse de fait à l'intérieur des atomes, ce retentissement reste pour moi indéterminé ; il ne peut donc entrer comme idée-force déterminante dans mon appréciation. Dès lors, il ne me permet pas de *qualifier* mon acte, qui demeure moralement indifférent.

Mais si, au lieu de pousser en avant une machine, je pousse un homme qui me résiste et souffre de cette violence exercée, je sais que mon action retentit dans une autre conscience ; elle s'exerce sur des réalités, sur les seules réalités à moi connaissables. Elle ne modifie plus simplement des *apparences pour ma conscience*, sans que j'aie le besoin et le pouvoir de deviner ce qui se passe au-delà. Elle modifie *une autre conscience*, que je ne puis m'empêcher de concevoir en même temps que la mienne *et, en certains points, semblable à la mienne*. Mon acte a donc une portée psychologique déterminable, qu'on peut exprimer en termes de conscience ; et c'est pour cela qu'il a une portée *morale*. Alors, en effet, je n'opère plus sur de simples phénomènes ; j'opère, sinon sur « les êtres *en soi* », que ne saisit pas l'expérience, du moins sur des êtres *pour soi*, objets d'expérience et d'induction, sur des êtres conscients qui se pensent ; et c'est là un point plus important que tout le reste. L'homme que je pousse malgré lui proteste et s'écrie : « Vous me traitez comme une *machine*, comme une *chose*. » Ce qui revient à dire : « Vous me traitez comme si j'étais simplement un ensemble de rapports existant pour votre pensée et non pour eux-mêmes, une vision dans votre conscience, un « fantôme dans votre rève » (1). Vous agissez comme si mon existence dépendait exclusivement de la vôtre, comme si la vôtre était la seule, comme si, au fond, la vôtre ne dépendait pas de la mienne et toutes les deux d'une existence plus vaste, celle du tout, que nous concevons également

(1) Voir plus haut, chap. I.

l'un et l'autre. Au point de vue purement physique et mécanique, votre action peut être en conformité avec le parallélogramme des forces, réductible à une équation algébrique des plus exactes; mais est-elle également rationnelle au point de vue psychologique et philosophique ? Non, puisque votre conscience n'a pas tenu compte de cet élément capital du problème, *ma* conscience, qui est pourtant aussi réelle que la vôtre, d'espèce identique à la vôtre, et sans laquelle même, dans l'universelle solidarité, votre conscience n'existerait pas.

De là il résulte que l'action où nous tenons compte des idées-forces suivantes : 1° la *conscience* d'autrui, 2° son *degré* de *similitude* avec la nôtre, sera toujours *scientifiquement* et *philosophiquement* supérieure à celle où nous ne tenons compte que de notre propre conscience et de ses manières d'être individuelles. La morale des idées-forces distingue donc profondément les deux manières dont on se représente à soi-même les êtres composant l'univers : les uns sont des *objets pour une conscience*, les autres sont des *sujets* et des *consciences*. L'une de ces représentations est physique, l'autre est psychologique ; seule, cette dernière intéresse la morale. La représentation purement matérielle, sous forme de phénomènes et de rapports, doit être considérée comme symbolique. Les sciences physiques roulent sur des idées incomplètes, signes mis à la place des objets, tout comme les lettres algébriques remplacent les nombres, et les nombres les objets concrets. Un système de signes est un système de mots ; la science physique peut donc être considérée comme « une langue bien faite ». La représentation psychologique des choses, au contraire, apparait comme la seule idée-force qui soit une appréhension de leur réalité intérieure ; elle apparait comme leur vraie « réalisation » dans notre conscience, selon l'expression anglaise (1).

(1) Cf. Josiah Royce. *The religious aspect of philosophy*. Cet ou-

Ce point établi, la réalisation d'autrui dans notre conscience, qui est l'idée-force d'autrui, peut être plus ou moins *complète*, et c'est, comme nous allons le voir, selon ce *degré* de *réalisation* que nos *actes* diffèrent en *valeur* morale. Quand je pense à vous, je puis ne réaliser que très imparfaitement votre conscience dans la mienne. Si, par exemple, je prends du plaisir à vous causer de la souffrance, c'est que j'ai pleine *conscience* de mon plaisir, à moi, tandis que votre peine, à vous, reste pour moi à l'état de simple mot, de signe, de *symbole* : je ne me la représente pas en sa réalité, je ne la réalise pas en moi, je ne la sens pas comme vous la sentez. Son idée n'a pas pour moi la même force que pour vous. Si j'avais à la fois conscience de mon plaisir et conscience de votre peine, il est clair que mon plaisir serait contre-balancé et que je cesserais de vous faire souffrir. Lorsque je vous afflige, je traite donc de nouveau mon *semblable* comme un simple phénomène et une ombre dans ma pensée, comme un personnage dans mon rêve, non comme une vraie conscience et une vraie existence. Il en résulte que j'agis sans avoir la *conscience adéquate de toute mon action et de tout son effet* ; je ne sens que son effet en moi, je ne sens pas son effet en vous, qui reste pour moi une abstraction pâle et décolorée. J'agis donc, en définitive, sans avoir conscience de vous-même. Supposons, au contraire, que je me mette pleinement « à votre place », que j'aie la conscience entière et concrète de mon action en vous comme en moi, vous cessez d'être un spectre, une apparition, une simple chose : vous devenez une conscience, une personne vivante, égale à moi ; j'ai conscience de vous comme si vous étiez moi et votre conscience ne fait plus qu'une avec la mienne.

vrage, postérieur à nos livres sur *la Liberté et le Déterminisme* et sur *les Systèmes de morale contemporains*, renferme des théories analogues aux nôtres sur la conscience et sur son caractère universel. L'auteur, qui les a remarquablement exposées, a d'ailleurs en vue la *religion*, non proprement la morale.

Une action égoïste pourrait donc se définir une action où la conscience est *unilatérale*, où nous ne réalisons pas, par une vivante idée-force, la conscience d'autrui dans notre propre conscience. Tout sentiment qui divise les hommes, haine, colère, vengeance, hostilité sous ses mille formes, provient de ce que nous avons une notion purement abstraite d'autrui, de ce que nous n'avons pas vraiment conscience des autres et de leur parité avec nous. Si nous pouvions passer dans l'être qui nous hait et que nous haïssons, que deviendrait notre haine ?

Guyau a placé dans la bouche de Spinoza ces beaux vers :

On ne peut plus haïr l'être qu'on a compris.
Je tâche donc toujours d'aller au fond des âmes.
Nous nous ressemblons tant ! Je retrouve, surpris,
Un peu du bien que j'aime au cœur des plus infâmes,
Et quelque chose d'eux jusqu'en mon dur mépris.
Aussi je n'ose plus mépriser rien. La haine
N'a même pas en moi laissé place au dédain :
Rien n'est vil sous les cieux, car il n'est rien de vain (1).

Ce sentiment spinoziste aura sa place dans la morale future ; pourtant ce ne sera qu'une place secondaire. Spinoza, en effet, s'en tient à l'intelligence objective, à la science de la Nature, qui explique les effets par leurs causes, qui relie selon des lois mathématiques un phénomène à un autre phénomène. La sérénité de cette science est faite de froideur. Il ne faut pas seulement comprendre *more geometrico* celui qui nous hait. Il faut pénétrer dans sa conscience au point de sentir ce qu'il sent comme ce que nous sentons, de vouloir ce qu'il veut comme ce que nous voulons : il faut *aimer* celui qui nous hait. De là cette formule du vrai altruisme intellectuel et moral, implicitement contenue dans la morale de tous les temps : *Agis envers les autres comme*

1. Guyau, *Vers d'un philosophe*.

si tu avais conscience des autres en même temps que de toi, car ils sont des consciences comme ta propre conscience.

Puisque la conscience d'autrui n'est pas seulement pour nous un fantôme intérieur, puisque nous lui attribuons une réalité de même rang que la nôtre, nous acquérons nécessairement l'idée d'une *réalité* commune à tous, d'une *existence* qui nous enveloppe et dépasse, « l'être universel ». Voilà, comme nous l'avons dit plus haut, l'idée-force suprême de l'intelligence, dernier principe de l'altruisme. De là naît pour l'homme un *idéal* supérieur. Puisque mon intelligence, en vertu de sa nature, sort du moi pour embrasser l'universalité des êtres, l'intégrale satisfaction de mon intelligence serait d'être élevée à la hauteur d'une intelligence universelle. C'est là un nouveau principe sur lequel l'accord ne peut manquer de se faire. La grande question sera seulement de savoir en quoi consiste cette intelligence idéale qui serait le bien suprême considéré par rapport à notre puissance de penser. D'après ce que nous venons de dire, elle ne pourra être conçue que de deux manières : ou comme idéal de *science* universelle, ou comme idéal de *conscience* universelle. De ces deux conceptions, en face desquelles nous nous retrouvons toujours, quelle est donc celle qui devra l'emporter ? En d'autres termes, quand puis-je dire que j'ai la pleine intelligence des êtres et que, par conséquent, mon intelligence est entièrement satisfaite? Est-ce quand j'ai seulement la *science*, au sens positif de ce mot? Nous venons de prouver le contraire : la pure science, fût-elle universelle, roule sur des phénomènes et des relations ; elle ne connaît les choses que par leurs contours et leurs alentours. Elle explique, mais de quelle manière ? En ramenant les êtres à des rapports de rapports dans l'espace et dans le temps, à des enchevêtrements de lois abstraites, à des automates qui se résolvent eux-mêmes en théorèmes de géométrie. En un mot, elle analyse, elle dissout, elle détruit : elle fait l'anatomie des êtres et, par cela même, en abstrait

la vie (1). S'il y a là une première satisfaction de l'intelligence, c'est une satisfaction incomplète, qui, réduite à elle-même, se change en déception finale : en voulant expliquer les êtres, la science les a anéantis, pour ne laisser subsister que leurs relations. Aussi l'idolâtrie de la science positive et de l'automatisme, qui est son idéal, finira-t-elle par diminuer dans l'humanité, à mesure que la science positive se rendra mieux compte de ses propres limites et de son essentielle relativité. La science de la nature n'est encore que la projection gigantesque du monde en nous, une ombre s'étendant à l'infini, la silhouette de l'immensité ; si elle saisit l'intelligible, elle ne saisit pas le réel, elle n'est pas la conscience vivante de l'Univers. Pour avoir la vraie intelligence des êtres, il faudrait, nous l'avons vu, se mettre en eux et les sentir comme ils se sentent ; or la connaissance par le dedans, encore une fois, c'est la conscience. La pleine satisfaction intellectuelle serait donc la conscience universelle, saisissant à la fois moi, vous, tous et tout. Je sentirais vos joies comme miennes, vos peines comme miennes ; dans mon cœur battraient votre cœur et tous les cœurs ; mon tressaillement serait celui de l'univers, je vivrais sa vie ; il n'y aurait plus pour moi rien de mécanique et d'automatique, rien d'abstrait, rien de symbolique ou de phénoménal : tout serait réel, vécu et vivant.

Cette idée-force d'une *conscience universelle* saisissant la réalité intime de tous, les réconciliant ainsi en son sein et assignant à chacun son rang véritable dans l'ensemble, constitue proprement, par rapport à notre conscience imparfaite et encore égoïste, l'*idéal* de la *conscience morale*. Rentrer, comme on dit, dans sa conscience, c'est simplement faire effort pour prendre conscience d'autrui et de tous comme de nous-mêmes.

(1) Voir sur ce point notre *Critique des systèmes de morale contemporains*.

pour réaliser en nous la réalité des autres et de tous les êtres par une idée qui soit vraiment une force, pour les voir au dedans comme ils se voient, les sentir comme ils se sentent, les vouloir comme ils se veulent. Quiconque monte ainsi vers la conscience universelle, monte vers la moralité. A ce point de vue, le précepte moral devient : — *Agis comme si tu étais la conscience universelle ; agis sous l'idée-force de cette conscience universelle.* — Dès qu'un être est capable de concevoir les autres êtres, la totalité des êtres et, qui plus est, l'être même en son unité, soit actuelle, soit à venir, comment pourrait-il être satisfait d'une action égoïste, d'un geste où la partie s'érige en tout, se subordonne le tout ? Il y a là non plus seulement quelque chose d'*illogique*, ce qui ne serait qu'une affaire de forme ; il y a une *irrationalité* fondamentale, consistant en une *conscience imparfaite* de notre vrai moi comme du tout. L'*immoral* apparaîtra donc toujours aux philosophes comme étant l'*irrationnel* et, en une certaine mesure, l'*inconscient*. Faire de l'inconscience l'idéal de l'homme et de la société humaine, c'est juste le contraire de la vérité. C'est raisonner comme quelqu'un qui placerait l'idéal du bonheur dans le maximum de souffrance. Ils ne croient pas si bien dire, ceux qui, à la vue d'un être immoral et insociable, s'écrient : c'est un inconscient.

Si la terre pouvait parler et disait : « J'ai conscience de moi, mais de moi seule ; je me vois, je me veux et je me suffis, » un Newton ou un Laplace pourrait lui répondre : — Votre conscience de vous-même n'est qu'une portion minuscule de conscience : si vous vous aperceviez réellement, vous apercevriez en vous l'action du Soleil, de Mercure, de Mars, de Vénus, de Jupiter et de toutes les planètes ; vous verriez en vous tout le système solaire et même stellaire. Loin de vous suffire à vous-même, vous n'existez que dans l'univers et par l'univers ; vous ne pouvez donc avoir la conscience intégrale de votre existence que dans la

conscience de l'existence universelle. L'aveuglement, l'inconscience partielle d'où naît l'égoïsme consiste à prendre le moi pour le monde, l'individu pour la société, la partie pour le tout.

II — On objectera peut-être : — La conscience développée, capable de réflexion sur soi et sur autrui, est une conscience organisée et synthétique, dont l'organisation est parallèle à celle du cerveau et de l'organisme entier ; peut-être donc la science pourra-t-elle un jour en faire l'analyse et la synthèse, en donner même la formule mécanique. Comment alors pourra-t-on respecter moralement, en soi ou en autrui, ce qui sera devenu un automatisme mécaniquement décomposable ? — Je répète que, précisément, le mécanisme n'expliquera jamais d'une façon adéquate ni la vie intérieure de la conscience ni la conscience : il ne pourra jamais expliquer que ses rapports avec le monde extérieur. Il ne pourra surtout jamais expliquer les rapports vraiment *sociaux*, qui sont essentiellement des rapports conscients et ne peuvent se ramener à un pur automatisme. L'objection précédente implique d'ailleurs un système métaphysique selon lequel le mental n'aurait par lui-même aucune activité : toute la *force*, toute l'efficace serait dans le matériel, dont le moral ne serait plus qu'un épiphénomène, destiné à disparaître par le progrès. Or, dans notre livre sur *l'Évolutionnisme des idées-forces*, nous avons détruit l'idée même d'épiphénomène : nous avons montré que c'est là un songe de métaphysique matérialiste. S'il existe quelque part une efficace quelconque, elle est dans le mental, non dans le physique. Quand le physique même agit ou semble agir, c'est par ce qu'il renferme probablement de psychique en ses éléments primordiaux. Dans l'ordre social, surtout, le progrès ne peut pas être l'universelle inconscience, ni la disposition du psychique, sans lequel il n'y a plus de *société*. De plus, nous n'avons vraiment connaissance que de la « conscience organisée » et centralisée ; c'est par une pure

hypothèse, d'ailleurs plausible, que nous répandons de la conscience élémentaire, non organisée, dans les cellules et les atomes. Si donc il est une conscience à respecter tout d'abord, n'est-ce pas celle qui se connaît et existe pour soi, le *sujet*, quelles qu'en soient la nature et l'origine? Enfin la conscience dite « organisée », ou plutôt inhérente à un organisme, est, nous l'avons vu, la seule qui arrive non seulement à dire *moi*, mais à concevoir *autrui*, la *société* et *l'univers ;* est-ce là un fait négligeable? Les consciences rudimentaires qui peuvent exister dans les atomes ne me conçoivent pas et ne conçoivent pas le tout. Que m'importe donc qu'elles soient hypothétiquement *élémentaires* et *simples*, tandis que les autres seraient *organisées* et *complexes*? Celles-ci n'en sont pas moins *supérieures*. Le philosophe et le sociologue ne peuvent se laisser toucher par des considérations de *substance* et *d'éléments*, de *parties* et de *tout*, c'est-à-dire de *mécanisme*. Si, par un développement interne en correspondance plus ou moins directe avec les conditions extérieures, l'organisation fait de moi un *microcosme* capable de concevoir le macrocosme et de concevoir en même temps d'autres petits mondes comme lui, en société consciente avec lui, toutes les hypothèses des physiologistes sur l'automatisme cérébral n'empêcheront pas les consciences de constituer, pour l'expérience et pour la science, un fait *sui generis*, originel, original et supérieur, le fait constitutif de la vraie vie individuelle et de la vraie vie sociale. Notre respect de la pensée consciente, telle que nous en avons l'expérience actuelle, ne dépend donc nullement des hypothèses métaphysiques qu'on peut faire pour en expliquer la genèse ou la formation. A quelque opinion qu'on s'arrête sur l'origine et l'apparition de la conscience, on ne peut échapper aux conséquences morales et sociales qui découlent de son incontestable existence, ainsi que de sa portée au-delà du moi, de sa portée sociologique. Ce qui nous révèle en nous autre chose que nous, doit nous

arracher du coup au culte exclusif de nous-mêmes.

D'ailleurs, les consciences élémentaires qui, par supposition métaphysique, peuvent être inhérentes à tous les êtres, même inanimés, sont de *fait* inviolables et inviolées. Aussi n'est-ce pas la conscience élémentaire, égale pour tous à x, qui nous impose, à nous, un respect positif et déterminable : c'est la conscience développée et manifestée, celle qui, disant *moi*, arrive à agir par elle-même sous l'idée-force du *moi*, à réaliser ainsi une certaine indépendance. C'est celle qui, par cela même qu'elle dit *moi* avec pleine conscience, dit encore avec pleine conscience : *autrui*, et qui peut agir sous l'idée-force de la société comme sous l'idée de soi. C'est cette conscience-là, nous l'avons démontré, que nous ne pouvons traiter comme une simple machine sans éprouver le sentiment d'une irrationalité profonde, d'un égoïsme en contradiction avec notre notion de l'*intérieur* des êtres individuels et de leur place dans la société universelle.

De là vient l'idée du *droit* des personnes. Le droit est en germe, selon nous, dans tous les êtres véritables, avec les rudiments de la vie consciente, mais il reste vrai que les pierres, simples agrégats, ne sauraient réclamer des droits. Les droits virtuels que peuvent avoir leurs éléments, s'ils renferment un germe de conscience, demeurent pour nous indéfinis, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure. En fabriquant une montre, nous « respectons », autant qu'il est en nous, les consciences virtuelles qui peuvent exister dans les éléments du fer ou du cuivre : nous nous bornons à agir sur les surfaces sans atteindre le fond, au moins d'une manière pour nous discernable. Quant aux animaux, qui ont une conscience déjà développée et sensitive, ils font partie, selon nous, du monde moral, selon le degré même de conscience qu'ils peuvent offrir et qui les rapproche plus ou moins de nous. Aucune action à l'égard des animaux et pouvant les faire souffrir n'est donc moralement indifférente. C'est un problème particulier que de savoir, étant donné

l'état de concurrence matérielle et de guerre plus ou moins ouverte où la nature nous met envers les autres êtres vivants, jusqu'à quel point la nécessité du droit d'existence et du droit de lutte nous impose de faire servir les animaux à notre nourriture ou à nos usages domestiques. La question est complexe, et nous n'avons pas à l'examiner ici. Il suffit de poser ce principe : — Si, sans raison majeure et sans nécessité, nous faisons souffrir les animaux, nous ne manquons pas seulement, comme le prétendent certains moralistes, à une obligation envers nous-mêmes ; nous manquons à une obligation envers d'autres consciences qui, quoique inférieures à la nôtre, ne peuvent cependant être considérées comme nulles et non avenues. La *similitude*, d'ailleurs, n'entraîne pas pour cela l'*égalité* entre hommes et animaux. Les seuls êtres vivants avec qui je sois en étroite et complète *société morale* sont, nous l'avons mis hors de doute, ceux qui me conçoivent comme je les conçois, et qui, comme moi, pensant la société et l'univers, ont l'idée-force de la vraie moralité.

En résumé, le précepte moral pourrait prendre cette forme : — Sois intégralement *conscient* et universellement *conscient* ; conscient des autres, de la société et du tout, comme de toi-même ; que les *forces* directrices de tes sentiments et actes soient des *idées*, subordonnées à l'idée du tout, bien plus, à l'idéale conscience du tout.

Par les considérations qui précèdent, où la valeur primaire de la conscience est scientifiquement et philosophiquement établie, la conscience est vengée des injures de Maudsley, de Nietszche et de leurs sectateurs, qui, se croyant « avancés », s'attardent encore aux vieilles théories d'il y a quarante ans sur la prétendue supériorité de l'automatisme et de l'inconscience. Cette supériorité fût-elle soutenable pour l'individu — ce qui est faux, — nous avons vu qu'elle est manifestement insoutenable pour la société, qui est un lien de

consciences, non un système mécanique d'automates de Vaucanson s'entr'aidant sans se connaître et sans se vouloir, faisant tout comme s'ils se voyaient et s'aimaient, quoique dans les ténèbres de l'indifférence et de l'inconscience !

Non veder, non sentir,

dit la Nuit de Michel-Ange ; mais ce qu'elle ne veut pas voir, c'est l'injustice triomphante ; ce qu'elle ne veut pas sentir, c'est la honte d'un tel spectacle. S'il n'y avait plus dans la société humaine de conscience, il n'y aurait plus ni injustice ni opprobre ; mais il n'y aurait aussi ni justice ni bienveillance, ni société véritable ni véritable moralité.

CHAPITRE V

SYNTHÈSE DE LA MORALE DE LA RAISON ET DE LA MORALE DE LA CONSCIENCE

PORTÉE OBJECTIVE ET VÉRITÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI

I. Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience. — II. Portée objective et vérité de la conscience de soi. — III. Conséquences relatives à la dignité intellectuelle et morale.

I

SYNTHÈSE NÉCESSAIRE DE LA RAISON ET DE LA CONSCIENCE

La synthèse de la morale de la raison avec celle de la conscience résulte d'une conception de l'expérience intérieure assez large et assez complète pour y faire rentrer la raison; c'est celle que nous avons proposée. L'homme se conçoit comme étant essentiellement un « être *raisonnable* » ; qu'est-ce à dire, sinon qu'il est capable, en prenant conscience de sa propre conscience, d'en *étendre* les conditions fondamentales à tout ce qui tombe sous ses prises ?

L'intelligence consciente de soi poursuit ce qui peut la satisfaire ; sa nature et ses fonctions propres déterminent donc pour elle ce qui est intelligible. Or, ses fonctions suprêmes sont d'abord *d'affirmer* ce qui existe comme existant, puis de le *comprendre*, d'apercevoir ainsi chaque chose non seulement dans sa

réalité propre, mais encore dans son lien avec d'autres choses et avec le tout, c'est-à-dire dans ses raisons particulières et universelles. Ces raisons, à leur tour, peuvent être empruntées, 1° au principe d'identité; 2° à celui de causalité ; 3° *s'il s'agit d'êtres vivants, sentants et doués de vouloir*, au principe de finalité, Voilà l'ensemble de fonctions explicatives qu'on a appelé du nom conventionnel de raison ; elles sont la conscience imposant ses conditions à toute expérience. Quand donc nous parlerons de la raison, il demeurera bien entendu que nous entendrons par là les fonctions primordiales de la pensée ; la raison sera pour nous la plus primitive et la plus constante de toutes les expériences, celle sans laquelle les autres ne pourraient avoir lieu.

II

PORTÉE OBJECTIVE ET VÉRITÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI

La conformité de la conscience et de l'intelligence à l'être réel, ainsi qu'aux raisons d'être réelles, constitue la *vérité*. L'idée-force de vérité a joué et jouera toujours un rôle essentiel dans la morale comme dans la science et la philosophie. Sous l'influence de cette idée, l'humanité a toujours voulu que le *doit* fût une *vérité*, quelque chose qui différât d'un pur fait physique ou d'une pure disposition psychologique, égoïste ou altruiste. L'humanité a aussi toujours voulu, d'autre part, que le *doit* fût, en un certain sens, une *réalité*. L'idéal moral n'a-t-il pas sa plus profonde actualité dans la nature intime de l'homme pensant et voulant, ainsi que de la société humaine ? Le *doit-être* est fondé dans l'*être* même. Vérité et réalité, pour la conscience, finissent donc par s'identifier en leurs profondeurs.

Si, comme le soutiennent les sceptiques, l'idée-force

de vérité était une illusion, encore faudrait-il reconnaître que cette idée tend à *se réaliser* en nous par la science et à se *vérifier* par la pratique. Elle *réussit* singulièrement sous la forme de la science. *Tout se passe*, non pas seulement *comme si* les corps s'attiraient en raison directe de leurs masses (ce qui n'est sans doute qu'un symbole du réel), mais comme si ce qui est ne pouvait en même temps ne pas être et ne pouvait être sans raison, comme si le réel avait sa vérité immanente. Peu importe donc qu'on dise : « Rien n'est vrai », ce qui revient à : « Il est vrai qu'il n'y a rien de vrai » ; nous n'en avons pas moins, nous hommes, l'idée de vérité, qui est une force, et il se trouve que cette force est assez forte pour nous soumettre la nature, *comme si* la nature, elle aussi, avait sa vérité ou quelque chose d'analogue. Le moraliste n'a donc pas à s'occuper de la métaphysique du scepticisme, de l'ontologie du scepticisme, qui érige le non-être en être, le non-vrai en vrai. Scientifiquement, pratiquement, moralement, la vérité existe ou arrive à l'existence : cela suffit. La science prouve sa propre valeur en marchant ; or, la science tout entière est une recherche non pas seulement de phénomènes bruts, mais de faits vrais, de lois vraies, qui aient à nos yeux une valeur objective, du moins aussi objective que possible, c'est-à-dire indépendante du cerveau particulier où le savoir s'élabore. De quelque manière qu'on explique métaphysiquement (si on peut l'expliquer) cette élévation des faits au rang de vérités, cette idée fondamentale de savoir impersonnel et universel, toujours est-il qu'elle existe, qu'elle est le soutien même et le *principe*, ou, si vous préférez, le *postulat* de la science : elle seule fait de l'homme un animal scientifique en même temps que philosophique et moral. S'il n'y avait dans la pensée qu'un résultat subjectif et fugitif de quelque danse moléculaire au sein du cerveau, elle ne serait plus qu'un phénomène passager analogue à tous les autres, qui ne pourrait rien imposer à titre de vérité stable ni de valeur

stable ; or, tout système scientifique et pratique présuppose que la valeur de la pensée déborde l'individu et le fait individuel ; la foi à la science et à l'action, c'est la foi à la pensée. Seule la pensée, par son affirmation, pose la *réalité*, qu'elle s'efforce ensuite de connaître *véritablement*, c'est-à dire en conformité à sa loi de déterminisme théorique, identité et causalité, comme à sa loi de déterminisme pratique, finalité.

La recherche du vrai pour lui-même par la science est le type spéculatif du désintéressement que la morale poursuit dans la pratique. Sans doute une telle recherche cause toujours de la joie : l'intelligence ne se désintéresse de tout le reste que pour prendre un intérêt supérieur au vrai, tel qu'elle pense qu'il est en soi, tout au moins tel qu'il est *en elle* ; mais cet intérêt désintéressé n'est ni de l'égoïsme personnel, ni même de l'altruisme social. Il est l'attachement à soi et au tout d'un être qui, par la pensée, se dépasse précisément comme individu et conçoit l'univers ; il est la force pratique d'une idée spéculative qui est directrice de tout savoir. Aussi le rapport de la conscience à la vérité domine-t-il la doctrine purement altruiste comme la doctrine purement égoïste. Agir par simple considération *d'autrui* ne suffit pas à l'être conscient et pensant. Si la considération d'autrui lui paraît pratiquement *exigible*, c'est en tant qu'elle est théoriquement *vraie*, donc universellement vraie ; c'est dans les limites où elle est, comme on dit, *rationnelle*, et non en tant simplement que les *autres*, comme *individus* différents de notre individualité propre, sont pris en considération. Mæterlinck a dit, dans le sens de Nietzsche : — « L'essentiel n'est pas de s'attacher à la vérité qui est peut-être la plus vraie au point de vue *universel*, mais à celle qui est certainement la plus vraie au point de vue *humain* (1). » — C'est oublier que le point de vue vraiment *humain* est précisément le point de vue *universel*, que notre vérité

(1) *Le Temple enseveli*, p. 316.

a pour essence l'universalité, même quand il ne s'agit que des vérités concernant l'utile pour l'homme. Notre humaine pensée n'est entièrement satisfaite que par des raisons d'utilité fondées sur la nature réelle des choses et sur la nature réelle de nos relations avec les choses. Au lieu de soutenir comme Nietzsche qu'il « faut mentir avec le troupeau », Shakspeare a dit : « Sois vrai envers toi-même, et il s'ensuivra inévitablement, comme la nuit suit le jour, que tu ne pourras être faux envers aucun homme. » C'est par la conception de la vérité, en effet, que l'homme peut et doit « s'impersonnaliser », se déprendre de son moi. « Laissez, avait dit encore Gœthe, votre œil devenir lumière. » Laissez, dirons-nous à notre tour, laissez votre moi devenir autrui, devenir la société, devenir l'univers. C'est là le fond de la morale et c'est aussi le fond de la science, puisque la science, nous l'avons vu, n'est qu'un élargissement de notre conscience qui lui fait embrasser par ses idées ce qui la déborde matériellement dans le temps et dans l'espace.

III

CONSÉQUENCES RELATIVES A LA DIGNITÉ INTELLECTUELLE ET MORALE

Un être pensant, capable de concevoir le vrai comme expression de la pensée même, ne perdra jamais l'idée-force de sa dignité intellectuelle, dont la *dignité morale* est inséparable. D'abord, ses actions cessent de lui apparaître comme de simples faits et il les pense sous des *lois*. Bien plus, il ne peut s'empêcher de concevoir ces lois comme valables pour les autres autant que pour lui, comme devant avoir une portée objective, soit scientifique, soit philosophique : il veut qu'il y ait une vérité universelle dans sa conduite particulière. De là les doctrines qui ont placé le

bien dans le vrai. Entendues en un sens profond, elles contiennent elles-mêmes un esprit de vérité, puisque, nous venons de le montrer, l'idée du vrai se réalise moralement par la conception de soi.

Enfin, quand l'homme comprend, non seulement qu'il existe d'autres consciences sensitives et animales plus ou moins analogues à la sienne, mais que quelques-unes de ces consciences sont, comme la sienne, élevées à la vie réfléchie et, comme on dit, raisonnable, à la vie vraiment humaine ou même supra-humaine, cette participation à la connaissance de la vérité leur confère la valeur supérieure qui appartient à toute conscience réfléchie du moi, de son rapport à autrui et à la société, de son rapport au tout. Une telle conscience, chez les autres hommes, exige de notre part un véritable *respect*, parce qu'elle nous semble avoir la même valeur inestimable que la nôtre. La portée universelle de la conscience ou « raison », avec l'idée-force de vérité où elle s'exprime, fonde donc tout ensemble et la dignité de la conscience personnelle et le respect de la dignité d'autrui. Ce fondement est en dehors des systèmes ontologiques : il se ramène à la grande loi psychologique et morale : auto-réalisation des idées, y compris les idées de valeur individuelle et de valeur universelle.

CHAPITRE VI

LIMITES DE LA CONSCIENCE ; RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE ET DE LA PRATIQUE

I. Limitation et relativité de la connaissance du côté de l'objet et du sujet.— II. Conséquences pratiques de la relativité de la connaissance pour les morales empiristes. — III. Conséquences pratiques de la relativité de la connaissance pour les morales rationnelles.

La psychologie de la connaissance fournit à la morale des idées-forces deux principes, l'un positif, l'autre négatif. Le principe positif, nous l'avons vu, est la valeur objective et la portée universelle *pour nous* de la conscience. *Pour nous !* Cette restriction nous amène au second principe, qui est négatif et restrictif : *relativité* de toute connaissance proprement dite. Autant il importait tout à l'heure de montrer, comme nous l'avons fait, la valeur universelle de la conscience pour l'être qui a conscience, autant il importe maintenant de rappeler que notre conscience, étant nôtre et n'étant pas le tout, voit nécessairement les choses en relation avec elle-même, selon les conditions de sa propre nature et de son milieu physique ou social.

I

LIMITATION ET RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE DU CÔTÉ DE L'OBJET ET DU SUJET

Du côté de l'*objet*, la connaissance est limitée par les bornes mêmes qui s'imposent à notre conscience incomplète et imparfaite. De plus, elle offre un caractère d'essentielle relativité ; car non seulement tout objet est relatif à d'autres objets, mais encore et surtout il est relatif au sujet pensant, à la constitution même et à l'optique de sa conscience. Toute représentation d'objet se fait en fonction d'une conscience liée à un organisme ; en dehors de notre représentation ou de celle des animaux, aucune ne nous est donnée qui échappe à cette condition. Toute connaissance pour nous *imaginable* du monde extérieur est le fait d'une *perception* consciente (*esse est percipi*), et toute connaissance intérieure est aussi le fait d'une conscience, dont elle est l'action. Il en résulte que chacune des perceptions objectives et chacun des états du sujet conscient sont infranchissables pour les êtres qui les ont. Nous, hommes, ne pouvons aller au delà qu'en concevant problématiquement d'autres *perceptions* possibles, d'ailleurs indéterminables, ou encore des états de conscience non perceptifs, encore plus indéterminables, ou enfin une *conscience totale* de l'univers, nécessairement hypothétique, qui serait plus ou moins analogue à la conscience que nous avons de nous-mêmes, mais qui n'aurait ni son obscurité ni ses bornes.

Du côté du sujet, la *connaissance* explicative par raisons et conditions, c'est-à-dire la connaissance *scientifique*, a aussi une limite, qui est le sujet conscient lui-même. En effet, si la conscience est absolument certaine de soi et de la réalité à laquelle elle est immédiatement liée, si, par là, elle fonde à la fois connaissance

et action, nous allons voir que le sujet conscient n'en reste pas moins inexpliqué, comme tout ce qui est primitif, comme tout ce qui est déjà impliqué en chaque explication et fournit même les éléments d'explication.

En premier lieu, la conscience est *irréductible*. Le creuset de l'analyse ne saurait la résoudre en éléments plus simples ; aucune synthèse ou combinaison ne saurait révéler quelque loi de composition de la conscience. Puisqu'elle n'est ni analysable, ni, si on peut ainsi parler, synthétisable, elle échappe à l'explication par le *tout* et les *parties*. Elle est *première* pour la pensée.

De même, elle se dérobe à l'explication par les causes et les effets. Si, dans les prétendues causes objectives de la conscience, vous placez déjà par avance la conscience, vous présupposez donné ce que vous prétendiez faire sortir d'autre chose. Si, pour expliquer la conscience, vous avez recours à des causes et objets qui ne la contiennent nullement, quel jeu de logique ou de mécanique pourra, d'une manière intelligible, faire sortir le conscient de l'absolu inconscient ? La conscience est donc bien inexplicable pour la science à tous les points de vue.

C'est en prenant ainsi conscience de ses limites du côté de l'objet et du sujet, en se rendant compte du champ borné de son extension, que la pensée aboutit à l'idée de l'inconnaissable.

II

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE POUR LES MORALES EMPIRISTES

Dans le domaine de la pratique comme dans celui de la théorie, l'inconnaissable absolument inconnaissable *en soi* et pour tout *sujet*, par cela même transcendant et égal à x, ne peut jouer qu'un rôle tout négatif. Quel

artifice dialectique pourrait tirer une détermination quelconque, surtout *morale*, de ce qui, relativement à notre pensée et à toute pensée possible, à notre conscience et à toute conscience possible, serait par essence absolue indétermination, incapable de se résoudre en objet pour la pensée ?

Aussi les systèmes métaphysiques, quand ils visent à des conséquences pratiques, aboutissent-ils tous à rendre l'inconnaissable plus ou moins immanent, la « chose en soi » plus ou moins déterminée pour nous. L'inconnaissable immanent qu'ils admettent alors n'est plus que le problème de *l'au-delà* de *notre* conscience, le problème de la conscience *totale* et de l'expérience *intégrale*. Cette idée n'offre plus une indétermination absolue. Elle est, au fond, celle de l'entier *connaissable* ou de l'entier *conscient*, qui, pour notre connaissance emprisonnée en des murailles d'airain, prend la forme de l'inconnaissable.

Une telle idée peut avoir une valeur pour l'action et est une force. Elle nous délivre pratiquement et théoriquement d'une servitude pénible pour toute conscience et toute volonté : la foi en la réalité absolue de ce que nous, hommes, nous connaissons sous le nom de « matière », la foi en la réalité absolue de l'espace, peut-être même du temps et de ce que nous nous représentons dans le temps. Certes, une telle idée ne nous met nullement face à face avec la réalité totale, qu'elle pose, au contraire, comme impossible pour nous à atteindre : elle nous laisse donc dans notre condition humaine, avec nos limites, avec nos relations, avec nos ténèbres. Elle nous permet cependant de concevoir, avec un idéal d'expérience adéquate, qui serait l'intuition simultanée de tout l'être et de toutes les raisons d'être, un idéal moral différent de celui du dogmatisme matérialiste. Cette différence est assez capitale pour légitimer, dans l'avenir comme par le passé, la position d'une réalité débordant *notre* réalité et le champ *subjectif* de notre conscience, débordant même

toute la réalité qui peut se prendre aux filets de notre science *objective* ; elle pose, en un mot, l'idée-force d'un inconnaissable immanent. Cet inconnaissable est l'aspect humain du connaissable idéal, ou plutôt de la conscience idéale saisissant l'existence en sa totalité.

La limitation invincible de la connaissance du côté de l'objet contribue à limiter logiquement l'égoïsme du plaisir ou celui de la puissance, à introduire dans la morale matérialiste de la volupté, comme dans la morale dynamiste de la force et de la vie, un x qui bouleverse tout et renverse toute affirmation catégorique. C'est quelque chose, c'est beaucoup. Le fait que, par delà notre connaissance des objets, il y a le voile d'Isis, ignorât-on absolument ce qui est derrière, ce seul fait pose déjà une limite au dogmatisme matérialiste : tu n'iras pas plus loin ; il l'empêche d'affirmer qu'il n'y a partout que *mécanisme* brut ou *dynamisme* brut, qu'*intérêt*, *force*, ***volonté de puissance*** ou *vouloir-vivre*.

Maintenant quelle conséquence pratique dérive des limites de notre connaissance du côté du sujet ? — Nous nous ignorons dans notre nature et dans nos origines ; *donc notre existence, n'étant pas explicable de soi, n'a pas en soi sa raison d'être, ni, par cela même, scientifiquement et pratiquement, sa signification et sa portée*. Quand nous arrivons à comprendre cette vérité (tout homme y arrive par la *réflexion* sur soi), nous voyons du même coup que notre existence ne peut avoir raisonnablement en soi son unique *objet*, son unique *fin*, son unique *règle*. La considération de *causalité* entraîne une considération de *finalité* en harmonie avec elle-même ; la considération de finalité, à son tour, entraîne une idée pratique de *loi* également conforme. A ce point de vue encore, le matérialisme reçoit une limitation scientifique et philosophique. Dès qu'il veut s'élever au rang de doctrine certaine et poser la vie sensitive en fin absolue, il dépasse les limites de la science. De même pour l'hédonisme, qui est lié au matérialisme. C'est un fait que nous ignorons et les *causes*

profondes et la *nature* essentielle du plaisir. Ce fait nous empêche d'ériger le plaisir en *fin ultime et unique* d'une volonté qui, précisément, ne saurait rien admettre comme fin ultime sans en connaître l'essence et la cause. De là dérive, en dernière analyse, l'impossibilité d'une complète *satisfaction de la seule sensibilité*, parce que cette satisfaction envelopperait une complète satisfaction de l'intelligence, laquelle se trouve impossible. Il en est de même pour la satisfaction de la volonté : ne reste-t-il pas toujours, au point de vue de la science, un point d'interrogation attaché à la nature du vouloir et à son mode intime d'action efficace, que nous ignorons d'une ignorance invincible ? Si donc la morale hédoniste ne peut rendre diaphanes à la science ni le plaisir, ni l'intelligence, ni l'activité volontaire, ni leurs rapports, ni la *vie* même, où ils se réalisent, comment ne demeurerait-elle pas un système hypothétique, au lieu de constituer, comme elle le prétend, une *éthique vraiment positive* ?

On en peut dire autant des morales utilitaires, qui se ramènent à l'hédonisme. L'intérêt n'étant qu'une combinaison d'éléments de satisfaction vitale, sensible, intellectuelle et volontaire, il tombe lui-même sous la loi de relativité et de doute insoluble.

Enfin, le même jugement s'applique aux morales qui ont voulu appuyer sur l'idée de *puissance* toute l'échelle des valeurs. Savons-nous, en définitive, ce qu'est la « puissance », ce qui en fait le fond, ce qui détermine les rapports essentiels de puissance, ce qui constitue la « volonté de puissance » ? Une telle connaissance supposerait que nous avons approfondi le passage du possible à l'actuel, la nature de la causalité et, en particulier, celle de la causalité volontaire, ainsi que son mode d'efficacité, immanente ou transitive.

Concluons que, si nous ne savons pas quel est le fond ultime du bien, nous savons pourtant que le plaisir, l'intérêt sensible et la puissance sont trois biens d'essence toute relative, qui ne contiennent rien d'absolu,

aucune réalité fondamentale ou essentielle : « Ces trois choses ne sauraient donc fournir à un être intelligent ni le dernier mot, ni le secret final de l'existence. Non seulement on a le droit de dire : « N'agis pas comme si tu *savais* que le plaisir, l'intérêt, la force et le vouloir-vivre sont quelque chose d'absolu » ; mais on doit dire : « Agis sous cette idée que le plaisir, l'intérêt, la force, la vie même sont quelque chose de relatif et de subordonné à l'ensemble. »

III

CONSÉQUENCES PRATIQUES DE LA RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE POUR LES MORALES RATIONNELLES

La limitation invincible de la connaissance ne limite pas seulement toute morale empirique de plaisir, d'intérêt ou de puissance ; elle limite aussi et la morale du bien et celle du devoir ou de l'impératif catégorique.

D'abord, toutes nos idées de ce qu'on appelle le *bien* ne peuvent être qu'imparfaites et relatives. Le bien *en soi* se résout, au point de vue immanent de l'expérience, en bien *pour nous* et pour *tous les êtres* constitués plus ou moins *comme nous*, c'est-à-dire ayant vie, sensibilité, intelligence, volonté. Nous ne comprenons même pas ce que pourrait être un bien absolument *en soi*, abstraction faite de tout objet externe saisi par un sujet intelligent, sentant et voulant, comme de tout état interne de conscience saisi par ce sujet. Le bien est à la fois un objet d'expérience et un état subjectif de conscience : supprimez toute conscience, ce qui restera, s'il reste quelque chose, ne pourra pas plus être appelé bon que mauvais ou indifférent. C'est pourquoi le souverain idéal, relatif à notre conscience et à notre expérience, est affecté

du même point d'interrogation sur l'au-delà qui affecte notre expérience imparfaite et notre connaissance inadéquate au réel. Invincible est le doute sur l'absolue valeur du souverain bien universel, du souverain bien individuel, sur le rapport des deux, sur la possibilité d'une conciliation parfaite entre le bien universel et le bien individuel. Je ne *sais* pas si, en définitive, le dévouement et l'amour sont supérieurs *en fait* à l'égoïsme, car je ne sais pas si, dans le monde réel, l'amour n'est pas finalement dupe de soi.

Passons à la morale du *devoir*. Non moins que celle du bien, elle subit le contre-coup de la relativité des connaissances. L'idée de devoir absolu ou d'impératif catégorique implique une « Raison » qui se pose sinon théoriquement, du moins pratiquement, comme quelque chose d'ultime et de définitif. Nous avons prouvé ailleurs (1) que la position pratique, pour être vraiment *catégorique*, réclame une position théorique conforme à elle-même. Bornons-nous en ce moment à une simple remarque. Si je ne peux reconnaître qu'une valeur relative et problématique à la « Raison » lorsqu'elle me parle de vraies *causes* au-dessus du flux réglé des phénomènes, de vraies *substances* et d'*inconditionnel* au-dessus des modes ou conditions empiriques, d'être *absolu* et *parfait* ayant en soi sa raison d'être, etc., en un mot d'idéal réalisé au cœur des choses : si, dis-je, toutes ces notions m'apparaissent comme pouvant être un simple résultat de ma structure intellectuelle et cérébrale, comment inclinerais-je la tête sans arrière-pensée devant cette Raison problématique, dès qu'elle me *commandera* ou paraîtra me commander d'*agir* comme si toutes ses idées, théoriquement mises en suspicion, étaient pratiquement indubitables, comme si son commandement avait une valeur absolument objective ? Il y a là une antinomie où nous avons vu Kant se débattre.

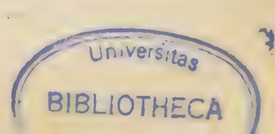
(1) *Le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.*

Le caractère limité et relatif de la connaissance humaine limite donc intellectuellement et la morale du bien et la morale du devoir, comme il limite celle de l'intérêt. Certes, toute éthique désintéressée garde, au point de vue de l'intelligence, de la sensibilité intellectuelle et de ce qu'on pourrait appeler la volonté intellectuelle, une valeur infiniment supérieure à celle de l'éthique égoïste ; mais, quelque supérieure que soit cette valeur comme *idéal*, elle demeure, en tant que valeur *réelle*, affectée de l'éternel point d'interrogation sur l'objectivité de nos représentations humaines. Il y là un *problème* impossible à résoudre comme il est impossible à supprimer.

D'après ce qui précède, si le principe négatif et limitatif de la relativité des connaissances était rigoureusement seul, il n'engendrerait qu'une morale de doute, de neutralité, d'abstinence métaphysique. De ce que le connaissable *pour nous* n'est pas tout le *réel*, il n'y aurait, au point de vue pratique, qu'une conséquence à tirer : tout ce qui est connaissable pour nous, comme objet de détermination volontaire, n'est pas adéquat à la réalité totale et ultime.

Aussi, pour notre part, n'avons-nous jamais présenté *seul* le principe limitatif des connaissances. Soit dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*, soit dans l'*Idée moderne du droit*, nous l'avons toujours combiné avec les données positives sur la constitution de la conscience, dont nous réservions l'étude approfondie pour un travail ultérieur sur les fondements de la morale.

Nous n'admettons donc pas, comme on nous l'a fait dire, que le *respect moral* se mesure *uniquement* à notre ignorance métaphysique du fond des êtres. Il est bien clair que l'inconnu peut être respectable, mais non pas uniquement à titre d'*inconnu*. Nous avons soutenu et maintes fois répété que le respect moral est en raison composée : 1° de nos *connaissances* sur le degré de personnalité des êtres ; 2° des *limites* de nos connaissances.



C'est donc à la fois le connu et l'inconnu qui déterminent ici notre attitude mentale. Avant tout, il faut que nous connaissions quelque chose de nous-mêmes et des autres pour pouvoir nous respecter et respecter autrui. Ce que nous connaissons, c'est d'abord la sensibilité, comme pouvoir de jouir et de souffrir : de là une sympathie naturelle pour tout ce qui jouit ou souffre. Puis c'est l'intelligence, plus ou moins développée, mais partout de même nature et, dans de bonnes conditions, capable de concevoir l'universel, — ce qui fonde notre union intellectuelle avec tout ce qui pense, se pense et pense l'univers. Enfin c'est la volonté, conçue d'abord comme volonté de l'être et de la vie, de la « puissance » même, si l'on veut, puis comme volonté capable de vouloir l'être universel et la société universelle. Telles sont les données de notre conscience propre, que nous étendons à autrui. Ce sont là, nous l'avons montré plus haut, les éléments positifs du respect.

Mais il y a aussi un élément d'*infinité*, provenant de ce que notre science ne saurait épuiser ni la nature de la sensibilité, ni celle de l'intelligence, ni celle de la volonté et de la vie : ces trois fonctions essentielles de l'être conscient comme *sujet* ne sont-elles pas les limites mêmes de toute connaissance d'*objets* ? Le sentiment de *dignité*, que nous avons reconnu inhérent à la conscience, est augmenté encore par cette infinité dont nous constatons en nous la présence intime. Nous ne pouvons nous épuiser nous-mêmes, toucher le fond de notre conscience : nous sommes toujours pour nous plus que nous ne pouvons concevoir. Notre conscience claire et analytique sent qu'elle n'est pas adéquate à la vie obscure et synthétique ; celle-ci n'est pas non plus adéquate au tout. Nous plongeons dans un océan de réalité infiniment grande dont nous ne saisissons en nous qu'une goutte infiniment petite. C'est cependant nous qui concevons cet océan : la réalité universelle est une idée de notre conscience. Si nous-mêmes, à nos propres yeux, nous sommes plus grands que tout ce que nous pouvons

clairement apercevoir, les autres hommes enveloppent aussi plus que nous ne pouvons saisir. Comme l'infinité, ici, porte sur la vie mentale ou consciente, non plus seulement sur la quantité extensive, protensive ou intensive de choses *mécaniquement* conçues dans l'espace et dans le temps, on conçoit que ce sentiment d'infinité prenne la forme de *valeur infinie*, supérieure à toute valeur finie, c'est-à-dire de dignité *morale*. Le caractère *sacré* de l'homme, *homo res sacra homini*, en est la conséquence. La critique philosophique confirme ici le sentiment religieux sur « l'inviolabilité des choses saintes ».

C'est, on le voit, en tant qu'infini que l'inconnaissable *relatif à nous*, c'est-à-dire la réalité en son tout au-delà de nous et même au fond de nous, échappe à notre connaissance et apporte une limite aux sentiments que provoquent les choses connues. Il ne s'agit plus alors d'un inconnaissable absolu et transcendant ; il s'agit de l'existence immanente qui nous traverse, nous engloutit et, étant sans fin, échappe à notre expérience toujours finie. C'est, dans tout être conscient, moi ou autrui, cette infinité inconnaissable pour nous qui, jointe à ce que nous connaissons de qualités et de bien dans cet être, porte au plus haut degré le sentiment moral du respect. Ce sentiment est ainsi analogue au sentiment esthétique du sublime. Le progrès dans la science positive est simultanément un progrès dans la conscience des limites toujours reculées, toujours infranchissables de la science même. Celle-ci enveloppe, à la fois attirante et écrasante, l'immensité de l'inconnaissable ; de là sa sublimité. « La nuit, a dit Victor Hugo, c'est l'état propre et normal de la création spéciale dont nous faisons partie ; le jour, bref dans la durée comme dans l'espace, n'est qu'une proximité d'étoiles. » Il en est du moral comme du physique : la nuit de l'ignorance est notre état normal, mais il y a en nous un point brillant, notre conscience, et d'autres points qui sont des foyers de lumière comme le nôtre. Le monde moral

est sublime par ses ténèbres et par ses clartés.

Fidèle jusqu'au bout au point de vue vraiment et sincèrement expérimental, nous substituerons plus loin un *persuasif problématique* à *l'impératif catégorique* de Kant (1) ; mais un *persuasif* n'est pas un simple *dubitatif* : pour l'établir, il faut toujours en venir à autre chose que la simple considération des limites de la connaissance. Réduisez l'homme à la pure ignorance, il n'y a plus d'idéal persuasif ; réduisez-le à son savoir positif et objectif, il n'y a plus d'autre moralité que la *technique* individuelle et sociale. Agir moralement, c'est agir d'une manière adéquate à ce que nous savons le plus certainement de nous et d'autrui, comme à ce que nous ignorons le plus certainement : la morale repose et sur l'insuffisance de nos connaissances objectives, et sur la possibilité de les étendre indéfiniment, et sur l'impossibilité de les égaler à l'infini du réel. Agir moralement, c'est supposer qu'il peut et doit exister un monde pour nous inconnu, mais intelligible en lui-même, où le moral comme tout le reste trouve sa dernière raison d'être. *Ignorabimus*, *sperabimus* : nous avons jadis résumé dans ces deux mots l'attitude de l'esprit devant le monde matériel des objets et devant le monde mental des sujets : l'ignorance maintiendra toujours pour l'homme une limite, qu'il pourra reporter plus loin ; l'espérance lui permettra toujours, par une sorte de vitesse acquise, de franchir la limite par la pensée et par l'action.

En résumé, la morale des idées-forces a pour but de dégager et de déterminer l'idée complète de la *consience*, de son *individualité* et de sa portée *universelle*, en la joignant aux idées : 1° des états ou actes subjectifs que saisit positivement la science de l'esprit, 2° des rapports entre les objets que saisit positivement la science de la nature, 3° des limites infranchissables de toute

(1) Voir le livre troisième : *Rapport du sujet à l'objet*.

science. L'ensemble de ces idées-forces n'a qu'à se traduire d'une façon intégrale dans nos actes pour constituer le règne de la moralité. C'est d'abord un règne de justice, fondé sur le respect mutuel de la dignité humaine, puis un règne de fraternité, dont l'achèvement serait la solidarité consciente et volontaire de tous les êtres. Le principe de la *relativité de notre science* n'impose aux mobiles sensibles et purement vitaux qu'une limite négative ; le principe de *la conscience de soi enveloppant l'idée d'autrui* leur impose une loi positive : seul il constitue, au-dessus d'eux, un motif d'ordre intellectuel. De cette manière, nous ne constituons pas seulement une morale de la vie intensive et expansive, dont l'idéal aurait encore de l'ambiguïté et permettrait deux directions rivales, celle de Guyau et celle de Nietzsche ; nous constituons une morale de la *conscience* intensive et expansive, intensive par la réflexion croissante sur soi, expansive par la considération croissante d'autrui. L'idéal n'a plus rien d'ambigu, étant la société universelle des consciences.

LIVRE DEUXIÈME

L'OBJET MORAL. IDÉE-FORCE SCIENTIFIQUE DU BIEN. THÉORIE DES VALEURS OBJECTIVES.

CHAPITRE PREMIER

CLASSIFICATION SCIENTIFIQUE DES ÊTRES SOUS LE RAPPORT DE LA QUALITÉ, DE LA QUANTITÉ ET DE LA RELATION. — IDÉE-FORCE DU BIEN.

I. Nécessité d'une classification scientifique des êtres. — II. Catégories de la quantité, de la qualité et de la relation. — III. Classification des êtres et des fonctions en sociologie et en psychologie.

I

NÉCESSITÉ D'UNE CLASSIFICATION SCIENTIFIQUE DES ÊTRES

Par l'analyse de la conscience, la morale des idées-forces est arrivée, jusqu'ici, aux résultats suivants, qu'il importe de préciser. D'une part, nous l'avons vu, la conscience ne peut ni poser sa propre existence, ni se connaître elle-même dans sa manière d'être et d'agir, qu'autant qu'elle connaît le monde des objets et celui des autres sujets ; pas de psychologie

absolument pure de toute cosmologie et de toute sociologie. D'autre part, la conscience ne peut se réaliser pratiquement, en sa plénitude, qu'autant qu'elle se fait l'agent d'un idéal universel auquel tous les êtres conscients contribuent et en qui ils sont associés : pas de morale psychologique qui soit pure de toute sociologie et de toute cosmologie. En d'autres termes, nous ne pouvons ni attribuer aux objets une valeur morale sans considérer le *sujet* doué de volonté qui les poursuit, ni attribuer à la volonté une valeur morale sans considérer les *objets* qu'elle poursuit. Si la fin morale enveloppe un certain état ou plutôt un certain acte de la conscience individuelle, elle enveloppe aussi un certain état possible du tout, y compris nous-mêmes ; elle tend au développement d'un monde parfaitement harmonieux, qui a pour condition la volonté personnelle, mais qui est lui-même, à son tour, la condition d'une volonté personnelle parfaitement développée et harmonieuse. Dès lors, c'est par abstraction que l'on sépare, en morale, le sujet d'avec l'objet, l'intention d'avec la fin objective qu'elle vise : on ne peut avoir « bonne volonté » et bonne *intention* sans *tendre* à une fin quelconque ; la *fin*, d'autre part, ne peut être moralement *bonne* sans l'intention. La volonté moralement bonne est l'intention universelle, mais pour savoir si elle est universalisable, il faut précisément la transporter dans un monde d'objets, dans une « nature », et voir, comme dit Kant, si elle y pourrait être érigée en loi. Il y a donc une certaine conception de la nature sans laquelle l'intention morale resterait vide. Ni la simple contradiction *logique*, ni la simple contradiction avec la volonté *universelle*, telle que Kant la représente, ne suffira à éliminer telles ou telles maximes comme non droites ; ce sera, selon nous, leur contradiction avec un *idéal* suprême, dont le contenu réel sera emprunté, d'une part, à la nature et à la société, de l'autre, à la conscience la plus profonde de nous-mêmes. C'est pourquoi la philosophie des idées-forces doit établir une entière harmonie et non une opposition

entre la morale cosmologique, la morale sociologique et la morale psychologique. C'est un de ses caractères les plus essentiels.

II

CATÉGORIES DE LA QUANTITÉ, DE LA QUALITÉ ET DE LA RELATION

L'idée de quantité joue un rôle considérable dans la morale objective et dans la théorie scientifique des biens, par cela même que, dans la nature, la quantité a une part considérable. La science ne trouve-t-elle pas sa suprême condition d'exactitude dans la mesure des quantités? Cependant, l'idée de quantité ne se suffit pas: il faut toujours demander sur quoi porte le *quantum*, de quoi il y a quantité. L'étendue même et la durée sont déjà des qualités, non de la quantité pure, qui serait indétermination pure. L'intensité ou quantité *intensive* est encore plus visiblement la quantité d'une qualité. Au point de vue physique, l'intensité porte toujours sur des qualités relatives à nous : résistance, lumière, chaleur, son, etc. Au point de vue psychologique, ce sont les états qualitatifs qui admettent un degré et une intensité : la douleur, le plaisir, l'attention, l'effort etc. On est allé jusqu'à dire que l'intensité n'est qu'une qualité particulière, un certain changement dans la qualité même, que nous traduisons ensuite en langage de quantité par les termes *plus* ou *moins* : plus agréable, moins agréable, plus chaud, plus froid, plus léger, plus pesant, etc. Certes, à chaque degré d'intensité, il y a un état sensitif *sui generis* qui lui correspond et nous le révèle; mais ce n'est pas une raison pour admettre, avec M. Bergson, que les états psychiques excluent la quantité intensive au même titre que la quantité extensive. Pour notre part, nous soutenons : 1° que l'intensité est toujours en nous celle d'une qualité, mais n'en existe pas moins et n'en agit que

davantage ; 2° qu'une intensité différente répond à une qualité différente et à un mode de conscience spécifique, qui diffère qualitativement des autres degrés intensifs ; 3° que l'intensité des états mentaux constitue leur *force* efficace (1).

De ce qui précède, on peut conclure qu'il existe un premier moyen scientifique et objectif de hiérarchie, tiré de la *quantité* même des *qualités*. Quand un être a toutes les qualités positives d'un autre être, *plus* d'autres caractéristiques positives que ce dernier ne possède pas, par exemple le sens de la vue qui manque à l'aveugle, le physiologiste et le psychologue déclarent cet être à bon droit supérieur ; ils lui attribuent une vie plus intense, plus puissante, plus forte.

Si la morale des idées-forces peut classer et graduer les êtres au point de vue des catégories de la quantité et de la qualité, elle peut aussi les classer à un troisième point de vue, celui de la *relation*. Toute qualité, d'ailleurs, implique une relation : les deux catégories sont inséparables. La qualité n'est jamais isolée, autocrate et se suffisant à elle-même ; elle suppose toujours qu'une relation s'est établie entre l'être considéré et les autres êtres, et ce rapport peut prendre une multitude de formes. Le réduire tout entier, avec les pseudo-darwinistes tels que Nietzsche, à la relation mécanique du plus fort au plus faible, c'est ne voir qu'un seul des innombrables aspects de la relation mutuelle, qui peut être soit *causalité et réciprocité d'action*, soit *finalité et réciprocité de finalité*.

Sous le rapport des *causes* et *effets* ou de la détermination réciproque, nous concevons des déterminations mutuelles plus vastes à la fois et plus centralisées. Pourquoi le système stellaire nous paraît-il objectivement plus important que le simple mouvement d'un fruit qui tombe de l'arbre ? Parce que le premier comprend tout

(1) Voir notre *Psychologie des idées-forces*, t. I.

le second et renferme les conditions générales de gravitation qui déterminent la chute particulière du fruit. Parallèlement, un Newton qui s'élève de la chute d'une pomme à la gravitation universelle nous paraît supérieur au paysan qui se borne à porter ce jugement : une pomme est tombée de mon pommier, je vais la manger.

Même dans le rapport de la *substance* à l'accident, qui est une des catégories de la relation et très voisine de la causalité, la science peut trouver un principe de classification hiérarchique. La substance, quoi qu'elle soit en elle-même, sans qu'il y ait besoin de la concevoir sous forme ontologique, peut être considérée comme ce dont l'action causale, par sa persistance, rend possibles et unit entre eux les changements; elle paraît alors supérieure aux simples accidents.

Enfin, jusque dans les trois catégories de la *modalité*, intimement liées, elles aussi, à celle de la relation causale, la hiérarchie apparaît : nous plaçons le *possible* au-dessus de l'impossible, l'*existant* au-dessus du non-existant, le *nécessaire*, conçu comme ayant en lui-même la raison de sa possibilité et de son existence, au-dessus du contingent, conçu comme ayant besoin d'une autre condition pour exister. Il ne s'agit pas ici de se lancer dans des spéculations métaphysiques : nous constatons des faits d'expérience et des vérités positives : la morale des idées-forces prend toutes les catégories *scientifiquement*.

Il y a encore, avons-nous dit, une catégorie de relation toute différente des autres, celle de *finalité*, qui permet des jugements de classification manifestement hiérarchique. Nous ne prétendons nullement nous perdre dans les rêves des cause-finaliers. Nous ne parlons que de la finalité interne et immanente. Mais cette dernière finalité n'est-elle pas visible dans tout être vivant ? Autrement dit, le *mécanisme* d'un vivant n'apparaît-il pas toujours, sous un autre rapport, comme *organisme* ? Apparence insurmontable pour nous,

hommes, qui saisissons en nous-mêmes une finalité, c'est-à-dire notre volonté, notre désir, notre effort, notre force, notre *nisus* vital, notre vie.

Que l'on considère les classifications des naturalistes. Tous ont coutume de dire, il est vrai, qu'ils ne s'occupent pas de *fins* atteintes et de *progrès*, mais seulement d'*effets* liés et d'*évolution* : ils n'apprécient pas, ils constatent. Certes, s'il s'agit de progrès au sens *moral* ou même simplement *métaphysique*, leur dire est soutenable. Mais, quand ils se plaisent à montrer comment une forme rudimentaire d'organe est allée se compliquant et s'unifiant tout ensemble d'une espèce animale à une autre, ou simplement d'une espèce végétale, supposée insensible, à une autre, également supposée insensible, est-ce par vice de langage qu'ils nous représentent un organe et une fonction comme *supérieurs* chez tel animal ou chez tel végétal ? Peuvent-ils s'empêcher, quand ils parcourent tous les degrés de complication de l'appareil respiratoire ou circulatoire, d'y voir des degrés de *perfectionnement*, de quelque manière que ce perfectionnement ait été obtenu ? Y a-t-il, par exemple, 1° une vie plus intensive et plus extensive chez un chêne que chez une mousse rudimentaire, chez un homme que chez une monere ? 2° une vie plus durable et plus protensive ? 3° une vie plus variée et plus unifiée ? Ne fût-ce qu'au point de vue *mécanique*, il y a donc là *progrès*, et, comme ce mécanisme a pour effet la vie, il y a progrès *organique* et *biologique*.

Que de fois on a rappelé et commenté le mot d'Auguste Comte : l'inférieur se comprend par le supérieur ! Non seulement, ajouterons-nous, il se *comprend*, mais il se *classe* et *s'évalue* par rapport au supérieur. Nul ne songe, encore un coup, à ressusciter l'antique finalité externe ; mais, comme l'a fait remarquer un philosophe, autre chose est de dire que les organes intérieurs d'une vipere sont utiles pour la faire vivre, et autre chose est de dire que la vipere elle-même a une utilité, surtout pour

l'homme qu'elle mord. La vipère peut se *classer* sous le rapport de la finalité *interne*, c'est-à-dire de l'adaptation des organes ou fonctions à la vie et aux conditions externes de la vie ; il est permis, sous ces rapports, de déclarer la vipère plus ou moins réussie, plus ou moins bien constituée, plus ou moins adaptée aux conditions du milieu. Pour la classer, on la comparera non seulement aux animaux inférieurs, mais encore et surtout aux animaux supérieurs, où ce qui n'était qu'ébauché se montre sous des formes plus achevées. Si la locomotive à pied, qui fut d'abord inventée, se retrouvait un jour dans le sol à l'état fossile, auprès d'une locomotive à roues et à rails, le mécanicien aurait-il de la peine à les classer ? Il y a certainement des animaux qui font l'effet d'une locomotive à pied ou d'un simple char antique par rapport à certains organismes où la complication la mieux unifiée produit les effets les plus nombreux et les plus sûrs.

Si maintenant on veut tirer des inductions générales des sciences de la nature, le vrai sens du procès cosmique ou de l'évolution, pour la doctrine des idées-forces, c'est que l'*existence* dépend des *qualités* et que la quantité extérieure ou intérieure est elle-même une qualité spécifique. L'existence momentanée dépend de qualités momentanées, l'existence durable dépend de qualités durables. Toute qualité est une *condition* et un *moyen* pour l'existence ; elle est aussi un *titre* à l'existence. Les qualités supérieures entraînent une réalité supérieure, une puissance ou force supérieure et, sous un certain rapport, une valeur supérieure. Dans le monde des forces mécaniques elles-mêmes, ce sont les qualités de la force qui l'emportent ; la supériorité de force, sous ce rapport, est une supériorité de qualité : masse, pesanteur, etc. Dans le monde de la vie, c'est la supériorité qualitative de la vie qui assure l'existence à l'individu, surtout à l'espèce : et nous avons vu cette supériorité se ramener à une plus grande intensité d'action dans une plus grande variété d'effets,

ce qui constitue plus de force active. Les deux catégories de la *réalité* et celle de la *qualité*, loin d'être en antinomie irréductible, sont donc en progressive harmonie. A chaque degré de la présente existence, il y a des qualités qui expliquent cette existence, mais, comme ces qualités ne sont jamais complètes, elles appellent toujours quelque chose qui les dépasse et mérite mieux de durer. L'idéal réalisé fait surgir de son sein un idéal nouveau dont le premier était la condition ; de plus, toute idée étant force, l'idéal nouveau est une force nouvelle qui tend à réaliser son propre objet.

Ainsi conçu conformément à la philosophie des idées-forces, le procès cosmique n'est plus en opposition avec le procès moral. Ce dernier, au contraire, doit être la continuation du premier, qu'il dirige en son vrai sens. La morale est selon la vie et selon la nature, pourvu qu'on entende par nature, comme nous l'avons dit ailleurs (1), la réalité totale, non telle qu'elle *apparaît* d'un point de vue particulier et provisoire, mais telle qu'elle *est* ou *se fait* par sa perpétuelle action, surtout par l'*idée* de soi qu'elle acquiert et qui est elle-même efficace. Non seulement la moralité suit la nature, mais aussi elle la précède et la guide. Elle ne semble l'abolir que pour la restaurer en son intégrité essentielle, elle ne semble contredire son langage que pour mieux faire entendre et retentir à l'infini le mot universel.

III

CLASSIFICATION DES ÊTRES ET DES FONCTIONS EN SOCIOLOGIE ET EN PSYCHOLOGIE

De même qu'une espèce peut être, sous certains rapports, comparée scientifiquement à une autre et

(1) Voir les conclusions de notre livre sur *le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*.

déclarée supérieure par le naturaliste, de même les sociologues, eux aussi, doivent classer les sociétés dans un ordre hiérarchique, selon la quantité extensive, protensive et intensive des unités composantes, selon leur qualité, selon leur variété et leur unité, selon leur complication et simplification simultanées. Mais ce ne sont là que des caractères relativement extérieurs. Le sociologue apprécie encore la nature intime et la perfection plus ou moins grande des fonctions sociales, soit en vue de la conservation des collectivités, soit en vue de leur développement matériel, intellectuel, esthétique, politique, juridique, etc. Il est bien clair que, en sociologie, les considérations de bonheur et de moralité finissent par jouer un rôle, mais c'est seulement à la fin de la science, non au commencement. Si même, par abstraction, on supprime toute idée de bien sensible ou moral, il restera encore entre les sociétés bien des distinctions matérielles et intellectuelles, qui permettront de les classer objectivement et de leur attribuer une valeur différente.

En psychologie, on peut aussi établir une hiérarchie entre les diverses fonctions ; on peut considérer des qualités ou combinaisons de qualités comme supérieures aux autres, en faisant abstraction de tout agrément et de toute moralité. Convenez-vous d'appeler *meilleur* ce qui est plus parfait, comme faisaient Platon et tous les Grecs, vous pourrez appeler l'être possédant le sens de la vue *meilleur* que l'être qui en est dépourvu, et cela sans considération ni d'agrément ou d'intérêt, ni de moralité ou de désintéressement. Il est vrai qu'on peut objecter : — Si le sens de la vue vaut mieux que sa privation, c'est à cause des plaisirs ou avantages qu'il apporte avec soi. Et c'est bien là, à coup sûr, la première raison de la supériorité de la vue. Malgré cela, est-il certain que, même chez un être insensible par hypothèse au plaisir et à la peine, nous ne considérerions pas la perception visuelle, toute froide et indifférente qu'elle fût, comme une qua-

lité par rapport à son absence chez un être non moins insensible ? Il y aurait chez le premier, nous l'avons vu, une complexité plus grande ; et sur quoi porterait cette complexité ? Sur des *états* et sur des *actes*, sur des *impressions* et des *réactions*. Le physicien trouverait là un mécanisme à la fois plus varié et plus unifié ; ne fût-ce qu'à ce point de vue, on aurait une machine plus perfectionnée que l'autre. En outre, par rapport aux fins mêmes de toute machine naturelle, le biologiste ne pourrait oublier que les sensations et perceptions engendrent un ensemble d'effets qui, considéré d'un autre côté, devient pour la vie une série de moyens en vue de *réagir* sur le monde extérieur. Sous ce nouveau rapport, qui est celui de l'*organisation*, le clairvoyant est supérieur à l'aveugle. Enfin, comment le psychologue nierait-il que l'être qui a plus de sens peut percevoir davantage et, par le moyen de la perception, produire plus d'effets volontaires ? On doit donc dire qu'il est supérieur en intelligence et en puissance. *Supérieur* n'a encore ici, scientifiquement, que ce sens : *quantité et intensité* plus grandes de fonctions *intellectuelles et actives*.

Pareillement, l'intelligence paraît au psychologue une qualité supérieure à l'inintelligence. Dans l'intelligence même, nous avons vu que la psychologie peut établir des degrés. Quand la pensée s'applique aux objets extérieurs et devient science, elle est avant tout une connaissance de lois et de nécessités, un déterminisme de raisons qui, lui-même, implique toujours des raisons de temps et de lieu, par conséquent un mécanisme. De la sorte, *comprendre scientifiquement* les choses, c'est les ramener à un mécanisme. Rien de mieux quand il s'agit de choses considérées sous un aspect purement mécanique, par exemple les mouvements du système solaire et stellaire. En ce cas, comprendre n'est pas détruire : c'est construire. Mais s'agit-il d'êtres vivants et pensants, surtout de nous-mêmes, la dissection intellectuelle ou réduction à un déterminisme méca-

nique, à un pur automatisme, coûte la vie et l'existence. Quand le sujet pensant se ramène lui-même à un ensemble de phénomènes nécessaires et objectifs, rouages et engrenages d'automate, il ne se voit plus, il n'aperçoit plus en lui d'existence ni d'unité durables; si bien, avons-nous dit dans un autre livre, qu'en cherchant à saisir son être par la pensée, il voit s'évanouir en soi l'être véritable : son *moi* se perd dans le tout, dans la grande machine universelle (1). Mais, si le mode de *comprendre* qui appartient à la science physique est souvent une sorte de dissection destructrice de la vie, c'est qu'en réalité il n'est pas le plus haut mode d'intellection. Quand on a disséqué un organisme, on ne l'a pas vraiment compris, car il reste à savoir ce que c'est que la vie même, qui le fait fonctionner et qui ne saurait se ramener au grand ressort d'un mécanisme. Il y a donc compréhension et compréhension. D'ailleurs, aux yeux du psychologue, une intelligence-miroir, plus passive qu'active, n'est pas la vraie intelligence : celle-ci enveloppe l'action et la vie, et, avec le sentiment de l'action déployée, la joie. Un être qui *sait* plus, *peut* plus et, pouvant plus, *agit* plus, *jouit* plus de sa propre action et de son harmonie avec le milieu : jouissant plus, il peut jouir de la joie des autres et *aimer*. Sous cet aspect, l'intelligence est condition ou élément de la volonté aimante et aimable, qui ne peut jamais être une volonté inintelligente.

— La valeur de la connaissance, objecteront les utilitaires, n'est que celle d'un instrument : c'est à la manière de l'argent, dit Bain, que la science est capable de devenir une fin en elle-même (2). — La fameuse comparaison avec l'avarice est l'obsession de la pensée anglaise. Bain et Sidgwick, à l'appui de cette comparaison classique outre Manche, nous montrent la masse des hommes n'estimant les sciences que d'après leur utilité

(1) *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 302.
(2) *Mental and moral Science*, IV, IV, 3.

pour la vie. Mais, répondrons-nous, il ne s'agit pas de noter l'opinion du vulgaire, qui manque de compétence dans les questions de valeur scientifique comme dans celles de valeur esthétique. Pour le savant et le philosophe, la science a en elle-même et par elle-même un prix d'autant plus haut qu'elle est plus spéculative, c'est-à-dire plus intégrale et plus radicale tout ensemble, plus rapprochée de la science de ce qui *est*. Ne concevons-nous pas une satisfaction complète de l'intelligence par un objet à la fois pleinement intelligible et pleinement réel ? Cette réalité intelligible doit être quelque chose de fondamental au-dessous duquel l'analyse ne puisse plus descendre et qui nous fasse toucher le roc de la réalité ; du même coup, l'objet fondamental aura une portée universelle, car il sera valable : 1° pour tous les éléments identiques et pour toutes les réalités qui sont fondées dans la réalité même ; 2° pour tous les esprits capables de saisir cette réalité. La philosophie est l'aspiration à cette science à la fois radicale et intégrale. Si on peut contester la valeur *intrinsèque* de la science positive, soutenir qu'elle a surtout une utilité pour la *puissance*, pour le *bonheur*, pour la *vie*, on ne peut plus contester la valeur intrinsèque de la science universelle et ultime que poursuit la philosophie. Cette science serait identique à la puissance suprême de l'esprit et, comme conséquence, au bonheur suprême ; de plus, elle viendrait se fondre, comme nous l'avons montré plus haut, dans la *conscience* universelle et dans l'*amour* universel ; elle serait donc le souverain bien.

En résumé, toutes les sciences de la nature, de la vie et de la pensée nous ont paru contribuer à fournir des éléments de *classification* et d'*évaluation* pour une morale des idées-forces. Les sciences étudient non seulement la nature en général, mais des natures diverses d'êtres, qui n'apparaissent pas comme de tous points équivalentes. Entre ces êtres elles peuvent établir,

comme dirait Malebranche avec Platon non seulement des rapports de grandeur, mais aussi des rapports de perfection, sans songer encore au *plaisir* ou à la *moralité*. Le plaisir, d'ailleurs, au point de vue scientifique, n'apparaît pas comme ayant la valeur en soi et pour soi que l'homme est tenté d'abord de lui attribuer. Les savants ont toujours remarqué que plaisir et peine sont les signes subjectifs d'un certain ordre ou désordre biologique, signes parfois inexacts ou trompeurs. Qui ne sait combien une certaine école scientifique tend à réduire jouissances ou souffrances en *épiphénomènes*, faits de surcroît, indices « surajoutés » et non absolument nécessaires ? Cette idée du *surajouté* est une traduction moderne du « plaisir *ajouté* à l'action », ἐπιγέννημα, dont parlait Aristote. Au lieu d'action, on dit aujourd'hui fonction, au lieu d'ἐπιγέννημα, on dit ἐπιφαινόμενον ; On supprime la métaphore poétique de la « fleur » qui s'ajoute à la « jeunesse », pour y substituer la métaphore en apparence plus scientifique, en réalité moins exacte, de l'éclairage s'ajoutant à la machine. Mais la théorie n'a pas changé. On apprécie toujours les fonctions et on les classe objectivement, en faisant abstraction de nos sensations internes, agréables ou désagréables. Le savant est d'ailleurs bien obligé de procéder ainsi quand il s'agit de végétaux, surtout des plus inférieurs, où les philosophes seuls *supposent* la présence de sensations sourdes, enveloppant peut-être un commencement de vagues plaisirs ou de vagues déplaisirs. Les physiologistes hochent la tête à l'idée de la douleur d'une algue ou d'un champignon. Et certes le mot de douleur est trop précis, trop humain pour désigner ce qui se passe vraisemblablement dans le champignon qu'on écrase, dans l'algue que l'on brûle au bord de la mer. La sensitive se laisse, il est vrai, insensibiliser par les anesthésiques, tout comme un animal ; mais cette insensibilité peut n'être que la suspension d'actions chimiques entraînant des mouvements. L'irritabilité dont parlent les Bichat et les Claude

Bernard est-elle bien de la sensibilité quasi-psychique, avec rudiment d'aise ou de malaise ? Plus d'un le croit, nous le croyons nous-même : mais c'est une simple induction philosophique et psychologique. Il n'en reste pas moins sûr pour le savant que, dans l'échelle végétale, la sensitive est *au-dessus* de l'algue, soit qu'elle sente psychiquement, soit qu'elle ne sente pas.

S'il en est ainsi dans la science théorique, qui empêche la science pratique de considérer comme fin directrice, non plus simplement quelque *forme* universelle, comme celle de Kant, mais quelque *contenu* universel ? Qui empêche la morale des idées-forces de chercher, comme nous l'avons fait tout à l'heure, des *degrés* réels de *supériorité* dans les choses internes dont nous avons la conscience vivante et évoluante, puis, par extension et induction, dans les choses extérieures ? Qui l'empêche de reconnaître, comme nous l'avons reconnu, qu'un être qui pense universellement est supérieur à un être sans pensée ou dont la conscience ne dépasse point le fait borné dans l'espace et dans le temps? On objectera au moraliste que c'est là un point de vue humain. Sans doute ; mais la science est aussi, à ce compte, un point de vue humain, la philosophie de même. Est-ce que vous dépouillez jamais votre humanité ? C'est avec vos facultés d'homme que vous essayez de vous faire une idée de la nature. Parmi nos attributs humains nous possédons une intelligence, qui a pour caractère de poursuivre et, en une certaine mesure, d'atteindre une objectivité toujours relative à nous. Comme ses fonctions réussissent largement dans leur œuvre, comme nos sensations viennent confirmer nos prédictions, — par exemple la vue de l'éclipse vérifiant les calculs de l'astronome, — pourquoi refuserions-nous d'admettre la classification hiérarchique des êtres comme assez objective pour guider nos jugements et nos actes, quoique nous soyons hommes et que, dans le fond, ne pouvant dépasser notre raison, nous en fassions néces-

sairement la mesure de toutes choses, mesure à laquelle les choses se conforment de fait ? En définitive, c'est encore avec notre pensée que nous construisons l'idée d'un monde débordant notre pensée.

On le voit, en suivant toutes les directions de la science, une morale des idées-forces a le droit de chercher partout des éléments d'appréciation scientifique et pratique. Nous venons sans doute de reconnaître que ces éléments se ramènent, pour la plupart, à des satisfactions de notre *intelligence* (comme la supériorité du possible sur l'impossible, du nécessaire sur le contingent, de la substance sur l'accident, etc.); mais ces satisfactions intellectuelles entraînent des *joies*, qui leur communiquent le caractère de *bien proprement dit*. Et la joie intellectuelle vient précisément de ce que notre intelligence ne nous apparaît pas comme simple instrument subjectif de plaisir, mais comme condition d'objectivité, de développement harmonique avec l'objet. Les points de vue subjectif et objectif sont indivisibles et également nécessaires. Si l'intelligence ne peut comprendre sans jouir, elle ne peut davantage jouir sans comprendre, sans jouir de ce que les choses sont telles qu'elle les comprend. C'est donc bien dans son désintéressement intellectuel que l'homme place son intérêt sentimental. Espérez-vous une abnégation plus absolue, comme celle d'une intelligence qui, par hypothèse, serait indifférente à l'intellection ou même en souffrirait ? On ne saurait vraiment demander à l'être intelligent de se dévouer à la vérité sans l'aimer et sans être heureux de sa possession.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS QUALITATIFS DU PLAISIR, DANS LEUR RAPPORT AVEC LA THÉORIE DES IDÉES-FORCES

I. Qualité objective des plaisirs. — II. L'intuitionnisme et la qualité intuitive des plaisirs. — III. Objections du moralisme kantien à l'évaluation scientifique et qualitative des plaisirs.

I

QUALITÉ OBJECTIVE DES PLAISIRS

Nous avons vu que la qualité peut s'apprécier indépendamment du plaisir : voyons maintenant si elle ne pénètre pas dans le plaisir même et si elle ne permet pas de l'évaluer à son tour.

Nous devons d'abord poser cette loi, dérivée de la loi des idées-forces : — De même qu'on trouve en toute idée un élément sensitif et appétitif, de même on trouve en tout plaisir un élément représentatif et objectif, germe d'idéation, sans lequel ce ne serait plus *tel* plaisir et sans lequel aucune comparaison de plaisirs ne serait possible.

Sous le rapport purement *subjectif* et comme simple phénomène de *sensibilité*, il semble d'abord que le plaisir ne puisse varier qu'en *intensité* et en *durée* ; mais c'est là un rapport extrait du tout et abstrait. En fait, un être

intelligent ne saurait éprouver un plaisir exclusivement subjectif et sensitif. Dès que le plaisir se particularise et (chose inévitable) devient *tel* plaisir au lieu de rester *le* plaisir en général (qui n'existe pas), il prend une forme spécifique et qualitative. Le plaisir considéré *absolument*, le plaisir qui ne serait que *le plaisir subjectif* est impossible comme état psychologique. Il n'y a aucun *mouvement* en un sens absolu : tout mouvement a une *vitesse* définie et une *direction* définie; il n'existe pas non plus une *couleur en général*, mais du vert, du rouge, du bleu, etc. ; de même, il n'y a pas en nous de plaisir *absolument parlant*, qui ne serait que *plus grand* ou *plus petit*. Chaque plaisir *actuel* (non pas seulement possible ou abstrait) se distingue *qualitativement* de tout autre, comme le rouge du vert. Il faut donc faire abstraction de tout le contenu caractéristique et intellectuellement caractérisable du bien dont on jouit pour prétendre que les plaisirs offrent seulement une différence de plus ou de moins. En outre, le plaisir est rapporté à un *objet* et à une *cause*. Enfin, ses *effets* sont prévus. Il est donc, au sens large, *idée et idée-force en même temps que sentiment*. Or, les objets et les causes, ainsi que leurs effets, constituent, tout comme les qualités, une matière de classification et de comparaison intellectuelle, qui aboutit à la hiérarchie des idées-forces.

Le seul état entièrement subjectif, ce serait une douleur non localisée, sans réflexion sur soi, sans aucune représentation : 1° de sa *différence* ou de sa *ressemblance* avec les autres ; 2° de son *objet* ; 3° de ses *causes* en dehors de nous et de son *siège* en nous ; 4° de sa *durée*, etc. Cette douleur aboutirait, je suppose, à tels mouvements spontanés et aveugles, cris, tensions et efforts de muscles. Tout serait alors, par hypothèse, subjectif. Je dis *par hypothèse*, car il est plus que douteux qu'il existe ainsi du subjectif pur sans un rudiment quelconque de représentation. Toujours est-il que de pareils états sont tout animaux ou même végétatifs : ils ne sont pas du domaine de l'éthique. Celle-ci

implique manifestement des *représentations* et des *objets*. Dès lors, ces objets représentés font partie intégrante, non plus de la sensation nue, mais du *sentiment* ou des sentiments en cause, ainsi que des *tendances* et désirs en lutte. Or, nous venons de le voir, ces éléments représentatifs *qualifient* le sentiment et font que c'est *tel* sentiment, non tel autre ; il est donc impossible de rendre compte de l'acte et de l'apprécier en éliminant tout l'objectif, comme si on avait affaire à une brute sans raison, poursuivant son plaisir immédiat sans rien penser. Selon la théorie des idées-forces, nous l'avons mis plus haut hors de doute, les plaisirs d'un être intelligent offrent, par cela même qu'ils sont des sentiments et non des émotions brutes, une *qualité* appréciable pour l'idéation ; et cette qualité n'est pas uniquement un *rapport à notre faculté de jouir ou de souffrir:* elle est ou peut être un rapport *objectif*, représenté par l'intelligence, rapport qui *tend à se réaliser dans son objet*.

Au reste, il est certain que la représentation de ce rapport objectif sera elle-même accompagnée de l'inévitable élément subjectif, à savoir un état agréable ou pénible. Tant que nous restons indifférents au point de vue de la sensibilité, l'intelligence n'est pas force impulsive, ou elle ne l'est que par le mécanisme physiologique de l'impression plus forte entraînant un mouvement machinal dans le muscle. C'est alors l'équivalent de l'homme qui, à l'idée qu'il va tomber dans un précipice, y tombe. Ce dynamisme n'est plus moral. Pour qu'il y ait détermination morale, il faut précisément que la sensibilité, au lieu d'être exclue, soit pour sa part en cause ; il faut que je ne sois pas indifférent aux diverses *idées d'actions possibles*, aux divers *futurs* dont je conçois la réalisation comme dépendant de ma détermination propre ou, si vous voulez, comme *déterminables par mon propre déterminisme intérieur et conscient*.

Ce n'est pas tout : outre que le plaisir enveloppe des éléments objectifs et intellectuels, il enveloppe

aussi, au point de vue subjectif lui-même, plus que ne le croient les épicuriens, à savoir une *impulsion active*. C'est, en effet, une interprétation étroite et inexacte du plaisir que de le faire consister exclusivement dans une jouissance inerte et sans activité. Le plaisir n'est même pas toujours le simple *accompagnement* de l'activité, le simple salaire du travail, puisqu'il est, comme Aristote l'a dit, la fleur de l'action. Il faut seulement ajouter que la fleur fait *partie intégrante* de la plante, qu'elle est la plante même à son *summum* et à son *terminus*. En d'autres termes, l'élément agréable par le moyen duquel l'idée d'une fin excite à l'action et devient idée-force, réside en partie dans la *conscience* subjective de l'*activité volontaire et intellectuelle*. On peut donc *penser l'idéal pour le plaisir de le penser et le vouloir pour le plaisir de le vouloir*. Il y a un point de coïncidence entre vouloir, penser, sentir et mouvoir. L'homme n'agit pas toujours par un calcul d'intérêt ni *en vue* d'un plaisir, mais il agit toujours : 1° en jouissant de son acte même ; 2° en jouissant de l'idée universelle qui le dirige ; sans cette jouissance *immanente*, à la fois subjective et objective, il n'agirait pas.

On voit que la considération des plaisirs, après nous avoir obligés à regarder l'objectif, nous oblige maintenant à concevoir quelque chose de plus profondément subjectif encore que le plaisir même, à savoir l'*activité* fonctionnelle et vitale dont le plaisir n'est que la conscience agréable.

D'après les remarques précédentes, le plaisir plus élevé sera un plaisir auquel nous attribuerons une *valeur* sur *d'autres fondements que son pur agrément*. — Mais, dira-t-on, même alors nous n'apprécions un agrément que par un autre agrément, par le plaisir de l'intelligence et de la raison, par le plaisir que nous cause l'acte capable d'assigner sa place véritable à un *objet*, son rang véritable à un *plaisir* correspondant. Nous voilà au rouet. — Il est certain, répondrons-nous, que le plaisir se retrouve toujours dans le *bon* appré-

ciable ; mais il s'agit de savoir si nous n'y apprécions jamais que des *termes subjectifs de plaisir*. Or, c'est ce qui n'a pas lieu, et noas avons vu que le jugement a des *termes essentiellement objectifs*. Si l'homme veut, par exemple, établir une comparaison entre le plaisir de remplir son intelligence et celui de vider sa vessie, il devra en venir à évaluer les éléments objectifs et les éléments d'activité subjective : l'intelligence, d'une part, avec toutes ses fonctions, les viscères, d'autre part, avec leurs fonctions. L'homme qui médite sur un problème désintéressé de philosophie a la conviction d'exercer une fonction active de son être *supérieure* à celle qu'il exerce en cédant à une nécessité grossière. Le plaisir d'élever son esprit et le plaisir de gratter un endroit où nous éprouvons une démangeaison, comme disait Platon, ne nous apparaissent pas de même *qualité*, parce que nous établissons une hiérarchie entre les *fonctions de notre être* et sous le rapport de leurs *objets* et sous le rapport de leur *activité interne*. Nous fondons ainsi une hiérarchie et entre les *êtres* et entre les *plaisirs*. Le plaisir dont l'objet nous est commun avec le dernier des animaux nous apparaît, selon la pensée d'Aristote, comme inférieur intellectuellement à celui qui est *le propre* de l'homme, parce que nous jugeons l'homme supérieur à la bête dans l'échelle de *l'actualité* ou, comme on dit de nos jours, de l'évolution.

Concluons que la *satisfaction* d'un être qui est *capable de plus que le plaisir* ne saurait être purement et simplement le plaisir tel quel. Ajoutons même, puisque toute satisfaction se traduit subjectivement par un plaisir : La jouissance d'un être qui est capable de *juger* ses propres jouissances par leurs *objets* et leurs *causes* ne peut pas ne pas envelopper la joie de ce jugement ou, si le jugement est défavorable, la souffrance de ce jugement. Ainsi, par toutes les voies, dans les plaisirs d'un être qui peut concevoir et apprécier des qualités, nous voyons s'introduire un élément qualitatif, une jouissance intellectuelle de qualité qui a con-

science d'être elle-même *une idée-force qualitative* en même temps que *quantitative*.

II

L'INTUITIONNISME ET LA QUALITÉ INTUITIVE DES PLAISIRS

Dans notre *Critique des systèmes de morale contemporains*, nous avons soumis à un examen sévère les thèses de la morale spiritualiste et surtout éclectique sur la prétendue qualité *morale* ou perfection *morale* qui existerait dans les êtres et se laisserait percevoir par *intuition*, sans preuve possible. C'est là le moralisme intuitionniste, tout différent du moralisme formaliste de Kant. Stuart Mill admettait aussi *sans démonstration* que telle qualité *vaut* mieux *moralement* qu'une autre. Paul Janet répète la même chose. Lotze, enfin, avait admis une *intuition* de *perfections morales* et de qualités *moralement* supérieures, dont on ne peut, selon lui, rendre compte. Il avait soutenu, avant Paul Janet, que les différentes *valeurs* nous sont immédiatement révélées par la voix de la conscience.

Tout ce moralisme intuitionniste de Lotze, de Janet, de Mill, semble insoutenable. Sans doute, par une sorte d'instinct, nous en venons à *sentir* la valeur *hédonistique* et même la valeur *morale* ou *sociale* des choses, comme leur valeur *esthétique*. N'avons-nous pas une sorte de sens moral, produit d'habitudes héréditaires, de sélections continuées à travers les siècles ? Mais, selon la loi scientifique posée par Guyau, *l'intelligence réfléchie tend à dissoudre l'instinct*, surtout lorsqu'il se trouve en contradiction avec elle. Les valeurs dont nous avons un *sentiment* immédiat peuvent donc et doivent être *jugées* par l'intelligence pour rester scientifiquement *valables*. Ces esprits si différents, Stuart Mill, Lotze, Paul Janet, se sont laissé tromper

par leurs *sentiments* esthétiques, moraux et sociaux, qui prennent en effet la forme d'*intuitions* et d'*instincts*. Quel est l'homme intelligent qui n'éprouvera pas plus de plaisir esthétique, non pas seulement moral, en se représentant la vie d'un Pasteur que celle d'un loup ? Nous ne pouvons, ici, nous défaire de nos sentiments innés ou acquis. Mais le point de vue scientifique est tout autre et permet, comme nous l'avons prouvé plus haut, une classification des actes, une évaluation objective des qualités, qui aboutira aussi à placer Pasteur au-dessus du loup. Pour revenir à l'exemple donné par Stuart Mill, n'avons-nous pas pu, indépendamment du beau et du bien moral, établir une gradation raisonnée, scientifique et philosophique, du pourceau qui dévore sa pitance au sage qui meurt en conversant des choses éternelles? Biologiquement, un homme est supérieur à un porc. Psychologiquement, de même. Sociologiquement, de même. Et s'il s'agit de Socrate, la thèse est encore plus aisée à soutenir. Il reste chez le sage (même en supprimant la sensibilité) un *plus grand nombre* de puissances, facultés, états et actions de toutes sortes que chez le pourceau, et de plus *intenses*, et de plus *complexes*, et de plus *unifiées*, et de plus *puissantes*, et de plus *effectives*. Socrate est donc plus parfait en vie, en puissance, en intelligence, en perceptions et en réactions motrices, en spontanéité interne, fût-ce même, comme dirait Leibniz, en automatisme spirituel ; il est un organisme supérieur, il est enfin une conscience supérieure. Et toute cette supériorité n'est plus, selon nous, chose *intuitive* : elle est ou peut être déduite ou induite, expliquée scientifiquement (1). Le fameux « pourceau satisfait » ne peut mettre dans ses jouissances aucune considération précise de qualité, puisqu'il ne peut rien comparer avec réflexion sous ce

(1) Voir notre *Idée moderne du droit*, où nous avons recherché les conditions du *mécanisme* et de l'*organisme* les plus parfaits, même indépendamment du plaisir et du bien moral.

rapport et qu'*il ne conçoit même pas l'idée de qualité.* La bête trouve son plus grand plaisir là où sa nature le lui fait trouver spontanément ; l'homme trouve son plus grand plaisir dans des choses toutes différentes, que la réflexion lui découvre. Et nous jugeons scientifiquement le plaisir humain supérieur en *qualité* au plaisir animal, parce que ses *objets*, ses *causes*, ses *effets*, sont supérieurs et que l'homme lui-même est au-dessus de l'animal. C'est pourquoi, nous l'avons dit ailleurs, *chacun est déjà jugé par ses plaisirs*, non pas seulement par ses actes (1). N'avons-nous pas vu qu'un philosophe ne peut jouir de la même manière qu'un animal et qu'il est obligé d'emprunter sa satisfaction, même *sensitive*, à des sentiments d'ordre intellectuel, à des sentiments de *qualité* subjective et objective, irréductibles eux-mêmes à une pure quantité de jouissance personnelle ? Un Socrate ne peut être heureux que « dialectiquement », κατὰ γένη, et sa volonté suit la même dialectique que son intelligence.

Paul Janet écrit : « A qui me demandera de lui *prouver* que la pensée vaut mieux que la digestion, un arbre qu'un tas de pierres, la liberté que la servitude, l'amour maternel que la luxure, je ne pourrai pas plus lui répondre qu'à celui qui me demande de lui prouver qu'un tout est plus grand que ses parties. » A notre avis, au contraire, la démonstration est possible et même facile ; elle est œuvre de science. La supériorité de la pensée sur la digestion peut se *prouver* par le *rapport intime* qui existe entre ces deux *fonctions*, l'une simple *condition de l'autre* et, pour un être capable de réflexion, simple *moyen* de l'autre. Que la liberté soit supérieure à la servitude, on le démontrera encore sans peine. Quant à la supériorité de l'amour maternel sur la luxure, psychologues et biologistes s'accorderont à en donner d'innombrables raisons. Nous sommes loin, ici, des axiomes mathématiques comme *le tout est plus*

(1) Voir *le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain.*

grand que la partie, ce qui, d'ailleurs, n'est pas un axiome et peut encore se démontrer.

L'*intuitionnisme* appliqué aux qualités des plaisirs est donc insoutenable ou ne convient qu'au point de vue instinctif et habituel, dont ne peut se contenter la science. On n'a nullement prouvé que nous soyons dépourvus de tout moyen scientifique d'apprécier la qualité de nos plaisirs ; toute la morale des idées-forces est précisément une appréciation de ce genre, qui porte à la fois sur la *qualité* et l'*intensité* de nos sentiments, ramenés à leurs *causes* et envisagés dans leurs *effets* personnels ou sociaux.

III

OBJECTIONS DU MORALISME KANTIEN A L'ÉVALUATION SCIENTIFIQUE ET QUALITATIVE DES PLAISIRS

I. — Parmi les adversaires de l'évaluation qualitative appliquée scientifiquement aux plaisirs, nous rencontrons le moralisme kantien. On se rappelle que, selon Kant, l'homme ne peut jamais comprendre comment un plaisir quelconque est lié à une cause quelconque ; l'*expérience* seule nous apprend que, *en fait*, tel plaisir est uni à telle condition, que le goût d'une pêche est agréable, que le son de l'accord parfait est plaisant, etc. Le plaisir, pour Kant, ne vient jamais que du *sens* et est analogue à la sensation ; or, de même qu'un aveugle ne peut prévoir ce que sera la sensation du bleu ou du rouge, de même personne ne saurait, sans l'expérience, prévoir que ceci ou cela lui causera du plaisir. Kant conclut que tout système de morale qui tient compte d'un *attrait* sensible quelconque ou d'un *ensemble* de plaisirs, fût-ce le *bonheur*, est *purement empiriste*, fondé sur des rapports de *fait* et *a posteriori*, dont on peut bien tirer des *maximes subjectives*, non des *lois objectives, universelles* et *nécessaires*.

Il y a, croyons-nous, dans cette théorie de Kant, une conception trop élémentaire du plaisir. Cette conception ne convient qu'aux plaisirs exclusivement *sensitifs* (s'il y en a), non aux *sentiments*. Est-il vrai que nous ne puissions jamais *rendre compte* de nos plaisirs et *prévoir* que telle chose nous plaira, non telle autre ? Pour quelles raisons le goût du citron fut d'abord désagréable à Descartes, puis lui devint agréable, c'est sans doute ce que Descartes lui-même n'aurait pu expliquer ; mais c'est qu'il s'agit là d'un plaisir relativement *passif*, lié à des conditions *organiques* de la vie *végétative* ou *animale*, dont la science ne saurait prévoir le détail particulier. Il n'en est pas moins vrai que la science peut déterminer d'avance les conditions *générales* du plaisir. Kant lui-même a fini par expliquer le plaisir sensitif en le considérant comme la conscience d'un *accroissement de vitalité* en nous ; il aurait donc pu, étant donné que tel état ou telle action entraîne un accroissement notable de la *vie* et de la *conscience du mouvement vital*, prédire, selon les méthodes scientifiques, que tel état ou tel acte déterminera le plaisir, au moins chez la moyenne des hommes normalement constitués et conformes au type humain ; et il aurait pu donner des *raisons objectives* de ce plaisir.

De plus nous venons de voir qu'il y a des plaisirs fondés sur des *idées*, des *connaissances*, des *raisons* ; la perception même de ces raisons nous cause *ipso facto* du plaisir, ne fût-ce que le plaisir d'un accroissement de vitalité *intellectuelle*, non plus seulement végétative et animale ; en un mot, nous avons des sentiments et non pas seulement des sensations. Or, dans le sentiment, un plaisir peut être *prévu par ses raisons mêmes et évalué pour ses raisons*. Le plaisir de connaître une vérité, comme les lois de la télégraphie sans fil, et surtout le plaisir de *découvrir* une vérité, ne nous paraissent plus *arbitraires* comme le goût ou le dégoût du jus de citron (qui lui-même, d'ailleurs, ne nous semble arbitraire que par ignorance des raisons physiologiques).

Une *science* rigoureuse ne peut donc pas mettre dans la même *classe* et sans *distinction* la jouissance d'Archimède découvrant son principe et celle du Romain qui mangeait une lamproie nourrie avec la chair de ses propres esclaves, ou (pour ne mêler ici rien de moral) la jouissance d'Archimède lui-même mangeant son brouet ou *pulmentum*. Bref, il y a une *différence scientifiquement intelligible* et *intellectuellement saisissable* entre un plaisir *sensitif*, éprouvé *sans qu'on sache pourquoi*, et un plaisir *intellectuel*, éprouvé *en sachant pourquoi*, ou encore un plaisir *volitif*, éprouvé par conscience de notre *acte propre*, de notre *effort propre* réussissant à atteindre un but, de notre pensée réussissant à réaliser son propre objet. Dans le plaisir intellectuel et dans le plaisir volitif, qui sont des *joies* et non plus de pures *jouissances sensitives* ou *passives*, nous trouvons à la fois cette chaleur et cette lumière dont nous avons parlé plus haut, je veux dire la réalité et l'intelligibilité. Kant a considéré pêle-mêle les plaisirs et il s'en est tenu sur ce point à des notions vagues. La condamnation en bloc de toutes les jouissances et de toutes les joies, sous le prétexte qu'elles nous tombent arbitrairement des nues et ne peuvent être connues qu'après coup, est une doctrine unilatérale, superficielle, antiscientifique. La psychologie insuffisante de Kant a rejailli sur sa morale. La force de réalisation qui appartient aux idées d'*objets* selon leurs *qualités* objectives, contredit la morale de l'*impératif catégorique* conçu comme seule source de *qualification* possible.

On répondra : — Soit. Nous pouvons arriver à *connaître* certaines causes de nos plaisirs ; mais cette connaissance de leurs *causes* ne change rien à leur *valeur*. La question de leur *origine* ne modifie ni leur *nature*, ni leur *qualité*. — Nous répondrons à notre tour que, tout au contraire, l'origine des plaisirs sert à déterminer leur qualité et leur valeur, en déterminant leurs éléments composants et leur nature essentielle. Un plaisir résultant d'*idées* fournies par la recherche d'une vérité impor-

tante est composé autrement que le plaisir de déguster un vin où se mêlent des essences subtiles ; ses *causes* entraînent ses *éléments* et sa *qualité*, donc sa *valeur*. Kant objecte : — « A l'homme qui a besoin d'argent pour ses dépenses, qu'importe que l'or ait été extrait de la montagne ou du sable, pourvu que cet or soit partout accepté avec la même valeur? De même, qu'importe l'origine du plaisir ? (1) » — On peut répliquer d'abord que, dans le cas de l'or, la montagne et le sable sont tout à fait *extérieurs* et *étrangers* à celui qui fait usage de la monnaie ; au contraire, s'il s'agit de nos joies, les *origines* sont *en nous* ; le sable, la fange même sont parmi nos propres facultés et tendances. Nous ne pouvons donc plus nous désintéresser de la question de savoir si la fange est ou n'est pas *en nous* : l'appréciation de ce fait est elle-même *partie* intégrante de l'*ensemble d'actes et d'états* qui constitue notre *bonheur* : elle est une idée-sentiment, une idée-force. — Brûlez dans une cheminée du bois vulgaire ou de précieux meubles sculptés, vous aurez finalement la même chaleur ; de même, répète Kant, peu importe *d'où* vient le plaisir. — Cette nouvelle comparaison nous semble encore renfermer un paralogisme. La sensation de chaleur n'est nullement modifiée par l'idée de sa propre origine, quoiqu'il puisse encore s'y mêler des sentiments capables de changer l'état général de la sensibilité, si, par exemple, je me chauffe au moyen de bois volé, ou si un Néron se chauffe au moyen de chrétiens enduits de poix. Mais, quand il s'agit de sentiments de plaisir éprouvés par un être intelligent, où c'est l'élément intellectuel lui-même qui est lié à une joie, comment soutenir que l'idée de l'*objet*, origine du plaisir, est *indifférente*, alors qu'elle fait précisément partie des *causes* du plaisir, des idées-sentiments devenant idées-forces ? Kant s'est encore ici contenté d'une analogie extérieure.

La doctrine des idées-forces est nécessaire, conclu-

(1) *R. pratique*, tr. Picavet, p. 12.

rons-nous, à la solution du problème qui nous occupe. D'une part, pour estimer la valeur du plaisir, on est obligé de faire appel à d'autres principes que le plaisir abstraitement et isolément considéré ; d'autre part, tous les systèmes qui admettent des valeurs et les déduisent d'une source plus haute, se trouvent obligés, pour les justifier complètement et les achever en quelque sorte, de faire intervenir, outre les autres éléments, le plaisir même, fût-ce celui de l'intelligence, sans lequel ne subsisterait que la relation du vrai et du faux, non celle du bon et du mauvais. La morale des idées-forces concilie le point de vue objectif et le point de vue subjectif, en introduisant comme *forces* impulsives des *idées* ayant des *objets comparables entre eux* et *évaluables*.

II. — Dans son premier ouvrage, la *Morale anglaise contemporaine*, Guyau, examinant la théorie de la qualité chez Stuart Mill, avait essayé de faire voir, conformément à la doctrine kantienne, que la qualité des plaisirs peut se ramener à de la *quantité*. La sensibilité d'un animal, disait-il, est moins délicate et moins vive que celle de l'homme : l'*intensité* de ses plaisirs sera donc moins grande. « L'intelligence de l'animal, tout entière enfermée dans l'instant présent, ne peut ni se rappeler, ni prévoir véritablement les plaisirs, qui deviennent une série de sensations agréables non reliées entre elles et n'ayant pour ainsi dire pas de vraie durée [1]. » La remarque est fine. Toutefois, pour ce qui regarde l'*intensité*, on peut faire observer que ce caractère du plaisir croît souvent à mesure que le plaisir même est plus *physiologiquement vital*, plus matériel, plus grossier. Les sensations agréables les plus violentes n'appartiennent pas aux joies intellectuelles. Sous le rapport de la *durée* ou quantité protensive, les plaisirs de l'être plus intelligent reprennent sans doute l'avantage, grâce à sa mémoire plus déve-

1. *Morale anglaise contemporaine*, p. 232

loppée ; toutefois, on peut bien admettre que la bête elle-même, quand elle a englouti sa nourriture, a assez de mémoire pour se rappeler ce qu'elle vient de faire : tout le long de son repas, elle ne perd nullement le souvenir du repas. Il semble donc bien, quand nous apprécions la qualité comparée des plaisirs de l'animal et des plaisirs de l'homme, que nous faisons entrer en ligne de compte autre chose qu'un calcul inconscient d'*intensité* ou de *durée*. C'est, du reste, ce que Guyau devait admettre plus tard ; mais, dans sa *Morale anglaise contemporaine*, il s'était efforcé, en examinant celles des qualités qui ne sont pas réductibles à la quantité, de les ramener, comme Kant, à une appréciation de moralité. Il avait montré d'abord qu'une considération morale se mêle presque toujours, plus ou moins secrètement, à nos évaluations du plaisir. Un être *intelligent*, par exemple, n'est pas nécessairement un être *moral ;* mais, d'autre part, un être *inintelligent* est nécessairement *privé de moralité*. Par conséquent nous ne pouvons nous empêcher de *pressentir*, dans l'intelligence même, la moralité qui lui donnera son plus haut prix. « Vouloir être imbécile, vouloir être ignorant, c'est, d'une manière indirecte, porter une atteinte profonde à la moralité ; au contraire, vouloir acquérir plus d'intelligence, c'est vouloir acquérir plus de moyens d'être moral. » En ce sens, concluait Guyau, les partisans de l'éthique idéaliste pourront affirmer qu'il s'attache aux plaisirs de l'intelligence un vif sentiment d'*obligation morale*. « Je me sens obligé à monter dans l'échelle des êtres, je me sens obligé au progrès. Alors même qu'il me serait indifférent, à un autre point de vue, de rester à un degré de l'échelle ou à un autre, de comprendre un peu plus ou un peu moins, il ne saurait m'être indifférent d'être près ou loin de cet *idéal moral* placé au sommet de l'échelle, dont chaque degré franchi par mon intelligence rapproche ma volonté. Descendre, ce serait déchoir moralement ; tomber dans l'imbécillité complète ou dans cette imbécillité partielle qu'on appelle l'igno-

rance, ce serait une faute ; se métamorphoser soi-même en pourceau, ce serait un suicide (1). »

Ces observations sont hautes et vraies ; mais elles ne suffisent pas à démontrer qu'il n'y a point dans l'intelligence même une valeur *intrinsèque* différente à la fois, au point de vue scientifique, de la *quantité* de plaisir et de la *moralité*. Bien plus, on peut demander aux idéalistes que Guyau met en scène comment ils conçoivent leur « idéal moral placé au sommet de l'échelle », leur exemplaire de perfection, ainsi que leur obligation de *progrès*. Qui dit idéal dit qualité autre que la pure *obligation* ; qui dit *progrès* dit aussi un certain développement *qualitatif* autre que l'impératif catégorique. La question reste donc toujours de savoir si, contrairement à la thèse du moralisme, l'intelligence, par elle-même et par ses effets (autres que les effets moraux), n'a pas une *valeur qualitative* différente de la *quantité des plaisirs* qu'elle procure, et si ces plaisirs mêmes ne proviennent pas précisément de la *conscience* que nous avons, dans l'*intellection*, d'un *agrandissement de notre être*, d'un *perfectionnement qualitatif* de *notre être* s'identifiant de plus en plus à l'*être*.

Guyau, dans sa *Morale anglaise contemporaine*, s'était aussi demandé s'il est vrai que les plaisirs *esthétiques* puissent être dépouillés de tout caractère *moral* et si leur beauté même ne viendrait point d'un secret rapport à la moralité. L'existence du sentiment moral, dit-il, apparaît dans le contraste des plaisirs esthétiques et des plaisirs sensibles. « Supposez que je sois contraint de choisir entre la lecture de beaux vers et une partie de chasse ; je suis, par hypothèse, capable de sentir vivement la beauté des vers et capable aussi de goûter vivement le plaisir de la chasse. Il est très possible, selon la remarque de Kant, que je préfère la partie de chasse : ce qui n'aurait pas lieu si, comme le

(1) *Ibid.*, p. 233.

croit Stuart Mill, il y avait une qualité inhérente aux plaisirs supérieurs et qui les rendrait, non seulement plus *estimables*, mais aussi plus *désirables*. Après avoir ainsi sacrifié le plaisir esthétique, éprouverai-je simplement ce *regret* banal qu'on éprouve lorsque, forcé de choisir, on n'a pu prendre de deux choses qu'une? N'éprouverai-je pas une sorte de regret *moral* et comme un léger *remords*? N'aurai-je pas le sentiment d'avoir délaissé un plaisir vraiment moral et d'avoir enfreint, pour ainsi dire, un devoir esthétique (1)? »

Il est certain, dirons-nous pour notre part, qu'un élément moral vient toujours se mêler à nos plaisirs esthétiques; cependant, ce serait un moralisme exagéré que de les réduire à des éléments *moraux* unis à des éléments de *quantité hédonistique*. Guyau devait lui-même excellemment montrer, dans un ouvrage ultérieur, le rapport intime du sentiment esthétique au sentiment de la *vie* et de sa croissance, non seulement en intensité, mais en extension (2). Il y a, selon nous, un rapport non moins intime du sentiment esthétique au sentiment *intellectuel*, je veux dire au plaisir que cause le développement de l'intelligence saisissant plus de variété dans l'unité ou plus d'unité dans la variété, apercevant ainsi devant elle la réalisation visible d'un *idéal* dans un individu.

Résumons et concluons. — Les comparatifs et les superlatifs n'ont pas tous nécessairement un sens hédonistique ni un sens moral. Il y a des comparatifs de quantité, d'intensité, de qualité, de variété et d'unité, de force et de puissance, de vie plus ou moins complexe ou plus ou moins simple, de développement et d'évolution plus ou moins avancée ou retardée. La science, la science pure, sans considérer le plaisir et sans con-

(1) *Ibid.*, p. 233.
(2) *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine*. Cf. *l'Art au point de vue sociologique*.

sidérer la moralité, peut donc comparer les êtres ou les qualités, comme elle compare les quantités. Elle peut aboutir non pas seulement à une *classification*, mais aussi à une *hiérarchie*, à une échelle dont les degrés vont par gradation, augmentation, renforcement, du moins au plus, *quantitativement* et *qualitativement*. C'est, comme nous l'avons vu, la *hiérarchie des idées-forces*. Nous ne nous en tenons pas, comme les intuitionnistes, à une sorte de sentiment vague du contenu des biens, ou, comme Kant, à une appréciation *formelle* par le moyen de l'universalisation ; nous ne nous en tenons pas, avec Guyau, à la formule très générale de la vie intense et expansive, ou, avec Nietzsche, à la formule encore plus générale du déploiement de puissance, *Macht auslassen*. La morale des idées-forces peut, par une méthode scientifique, évaluer les qualités, les quantités, les causes et les effets, d'abord au point de vue biologique, puis au point de vue psychologique, enfin au point de vue sociologique. De la réalité sort ainsi l'idéal, qui se retourne ensuite vers la réalité pour l'élever à lui.

CHAPITRE III

IDÉE-FORCE DU NORMAL ET DU TYPIQUE

I. Le normal. Est-il réductible à une moyenne. Théorie de M. Durkheim. — II. Idée-force du typique. Son importance en morale.

I

LE NORMAL

Une mesure essentiellement objective des « valeurs » et du progrès, c'est le *normal*. Guyau avait déjà montré l'importance du *normal* dans la science des mœurs ; M. Durkheim, lui aussi, attache un grand prix à l'idée de *normalité*. Selon nous, la grande question est de savoir en quoi consiste le normal et à quels caractères il se reconnaît. M. Durkheim répond que le moraliste doit simplement imiter le naturaliste. Aux yeux de ce dernier, un phénomène biologique « est normal pour une espèce déterminée quand il se produit dans la *moyenne* des individus de cette espèce ». Est pathologique, au contraire, « tout ce qui est en dehors de la moyenne, soit au-dessus, soit au-dessous » (1). Que faut-il penser de cette méthode des moyennes ? — Elle a quelque valeur comme pis aller dans certains cas. S'agit-il de la taille normale d'un homme de race

(1) *De la Division du travail social*, p. 33.

blanche dolicho-blonde, on comprend que le plus simple soit de prendre une moyenne des tailles en opérant sur de grands nombres ; la taille étant une question de mesure, quoi de plus logique que de lui appliquer une méthode de mensuration ? Il n'en est pas de même, selon nous, de toutes les fonctions et qualités d'un être vivant ; elles ne sont pas toutes appréciables uniquement d'après des moyennes. D'une manière générale, dès qu'on sort des considérations de pure quantité, pour pénétrer dans le domaine de la qualité, on passe de l'extrinsèque à l'intrinsèque : les chiffres de moyennes n'expriment plus qu'une résultante extérieure et superficielle, qui n'enveloppe pas l'explication par raisons internes. S'il est normal à un homme d'avoir dans la poitrine un cœur, conformé de telle et telle manière, la vraie raison n'en est pas que la moyenne des hommes a un cœur et que ce cœur est ainsi fait. La constitution de cet organe dérive des nécessités de l'organisme entier, du déterminisme qui fait du cœur une condition de la circulation du sang, condition elle-même de la vie. Prendre des moyennes, ce n'est ni montrer des nécessités, ni donner des raisons suffisantes. Admettez, par impossible, qu'il naquît dans l'avenir un plus grand nombre de monstres que d'individus bien conformés, l'avantage numérique qu'auraient les monstres ferait-il que la monstruosité fût saine et vraiment normale ?

Un exemple tiré des qualités esthétiques fera mieux comprendre ce que nous soutenons. Pour savoir comment doit être conformé un beau visage, une figure selon la norme de l'espèce, ce n'est pas sur des moyennes qu'il faut juger ; en fait, ce n'est nullement ainsi que nous jugeons. Quand un visage de jeune fille réalise une harmonie de lignes, une proportion intrinsèque qui est rare, ce visage fût-il même d'une beauté *unique*, nous ne le jugeons pas pour cela « pathologique », c'est un visage normal, quoique exceptionnel, parce qu'il est selon les lois dynamiques et statiques du développement de la face. Au moral, une intelligence très supé-

rieure à la moyenne, mais bien équilibrée, vaste et droite tout ensemble, n'est point pathologique, elle est, au contraire la vraie *norme*, dont s'éloignent les cas d'intelligence moyenne et surtout ceux d'intelligence au-dessous de la moyenne. Qu'y a-t-il de malsain à tirer de l'arc comme Guillaume Tell ou à découvrir la gravitation universelle, quoique la moyenne des archers et des astronomes soit incapable de faire ce qu'ont fait Guillaume Tell et Newton ?

Les amateurs de moyennes s'imaginent poursuivre l'*objectif* par opposition au *subjectif*. Mais le véritable objectif, que cherche la science, est dans les causes productrices, dans les lois de genèse ou de développement, non dans des formules arithmétiques qui se jouent autour des choses et, au lieu de causes nécessaires, expriment des résultats plus ou moins contingents. Cherchez le normal dans des qualités et relations internes, liées par un déterminisme interne, et vous verrez le mécanisme, sous un autre aspect, devenir téléologie : les organes s'expliqueront par les fonctions. Ce sera le fonctionnement régulier, propre à conserver et à accroître les qualités essentielles d'une espèce, qui sera normal, quel que soit le nombre d'individus parvenant à le réaliser. Si cette méthode d'évaluation est vraie pour le biologiste même, que sera-ce pour le moraliste ? La tâche de ce dernier n'est pas de se demander sans cesse : — Que fait M. Tout le monde ? Que pense M. Tout le monde ? De quel côté est la majorité ? — Prendre, en morale, la médiocrité pour loi revient à dire, en hygiène, qu'il n'est pas bon d'être parfaitement robuste, d'échapper à toutes les maladies et de mourir de vieillesse, parce que la moyenne des hommes est médiocrement robuste, d'une santé chancelante et, au courant de son existence, atteinte de maladies très diverses. Pas plus en morale et en hygiène qu'en politique, le meilleur gouvernement n'est ce que Flaubert appelait la *médiocratie*.

L'étude statistique des moyennes risque en outre de confondre le normal avec le résultat partiellement exceptionnel des mœurs présentes et des préjugés présents. Il peut y avoir de l'anormal utile et bon, si c'est l'œuvre du génie anticipant l'avenir. Jésus était, *pour son époque*, anormal. Si l'atavisme qui ramène en arrière est une chose anormale, l'élan des grands esprits et des grands cœurs vers l'avenir peut paraître non moins contraire à la norme *présente*. Il y a du vrai dans le principe de Guyau que la vie est une expansion continuelle, dans le principe de Nietzsche que la vie doit se surmonter sans cesse ; en conséquence, rien n'est définitivement ni complètement normal au regard de la vie. Ce qui, en elle, est vraiment normal, c'est de dépasser toutes les normes, pour s'épandre infiniment ; et c'est à la vie morale que s'applique surtout cette loi.

Puisque la méthode des moyennes est insuffisante et, pour ainsi dire, exotérique, il faut revenir à la vraie méthode scientifique et ésotérique. La causalité, de quelque nature qu'elle soit, est réglée par des *lois* ; c'est donc sous ce rapport qu'on doit distinguer scientifiquement le *normal* de l'anormal et évaluer le premier en face du second. Le normal est ce qui a lieu selon les lois générales exprimant la *définition* même d'un être et le système de ses principes caractéristiques. Il est normal chez l'homme organisé d'avoir des vertèbres disposées de telle manière, de marcher droit sur deux pieds, d'avoir deux mains et cinq doigts à chaque main, etc. Il est normal chez l'homme psychique d'avoir une intelligence capable de généraliser, de déduire et d'induire, etc. Selon nous, le normal est donc une conformité à la définition par le genre et par la différence, à la classification par les caractères dominateurs d'où dérivent les qualités différentielles d'une espèce, telle que l'espèce *homo*. On peut ainsi distinguer scientifiquement l'homme conforme à la définition biologique de l'espèce ou *idée humaine* et l'homme qui n'y est pas conforme.

On dira peut-être que l'anormal est soumis à des lois tout comme le normal. Sans doute, mais il est soumis à des lois d'empêchement et de privation, au lieu de l'être à des lois d'expansion et de plénitude. L'animal meurt selon des lois, comme il vit selon des lois, mais les lois de la mort sont des lois d'obstacle, entraînant diminution, suspension et annulation complète ; les lois de la vie entraînent augmentation, propulsion et tendance à la plénitude. L'existence d'un déterminisme de la mort ne rend pas la mort égale qualitativement au déterminisme de la vie. La *privation* de la vie n'est pas une qualité positive ajoutée aux autres, c'est une négation des qualités positives qui, scientifiquement, caractérisent la vie. La maladie a ses conditions comme la santé ; peut-être même prétendra-t-on, selon une remarque de Leibniz, qu'elle implique à la fois les lois de la santé et d'autres lois qui viennent s'y ajouter, d'où il semblerait résulter que la maladie est un phénomène plus complexe, impliquant une *quantité* de *qualités* supérieure. Mais ce n'est là qu'une apparence. Toute maladie est une suspension de fonctions essentielles par des causes accidentelles ; cette suspension aboutit nécessairement à une diminution et à une privation plus ou moins complète : affaiblissement de l'assimilation nutritive, de la respiration, des fonctions nerveuses et cérébrales, etc. Il y a donc alors, par annulation mutuelle des forces, une négation plus ou moins grande des actions vitales. D'où il suit que la maladie est un état *privatif* et plus ou moins *négatif*, tandis que la santé est *augmentative* et *positive*. Nous ne faisons pas ici de l'ontologie scolastique, mais de la science. Une bougie qui brûle mal ou s'éteint n'est pas, scientifiquement, une bougie ayant plus de qualités positives ; c'est une bougie dont la lumière est en partie annulée par des conditions négatives. De même un cerveau malade qui ne peut plus raisonner, n'est pas un cerveau plus riche de qualités positives ; c'est, au contraire, un cerveau empêché, partiellement annulé,

partiellement nié, donc *anormal* et inférieur qualitativement, comme ne répondant pas d'une manière adéquate à la définition spécifique du *cerveau*. La vraie méthode est toujours de rechercher les facteurs et éléments constitutifs, non pas seulement les combinaisons moyennes qui, dans l'espace et le temps, résultent du jeu de ces éléments, contrarié par un jeu de circonstances en grande partie défavorables. Puis il faut résumer ces éléments, selon leur importance, dans une définition. *Le normal*, en dernière analyse, *est la définition de la forme d'une classe d'êtres en tant que cette forme résulte de son développement régulier et l'assure pour l'avenir*. Norme, c'est règle formelle. Cette conception du normal est, à notre avis, la seule scientifique, comme est scientifique toute notion fondée sur l'expérience.

Les définitions, remarquons-le, sont nécessaires à chaque science, ainsi que l'avaient bien vu Socrate et Platon. Sans doute elles expriment surtout le côté statique des phénomènes et des êtres ; elles représentent l'aspect qui les fait apparaître stables, complets et consistants, d'accord avec eux-mêmes (1). Elles n'en ont pas moins leur valeur, comme Socrate l'avait compris. La définition socratique, en acquérant une portée métaphysique, devint *l'idée* immuable de Platon, l'εἶδος. Dans les sciences dont l'objet est fixe, comme la logique et la mathématique, la définition triomphe ; dans les sciences dont l'objet est *en devenir* et *en évolution*, comme les sciences de la vie, la définition passe au second rang, mais ne cesse pas d'être nécessaire. Elle sert non seulement à fixer les résultats acquis, mais encore à découvrir d'autres résultats. Elle précise et les questions et les réponses. Toute question, en effet, est la formule définissant plusieurs réponses possibles, entre lesquelles il faudra choisir après expérimentation. La

(1) Voir une excellente étude de M. Morett : *The normal self*, dans *Mind*, octobre 1900.

science n'exclut donc pas, mais réclame des définitions, en biologie, en psychologie, en sociologie. Elle les exige alors même que, sous le rapport pratique, elle ne pourrait donner à ses définitions, c'est-à-dire aux λόγοι de Socrate et aux εἴδη de Platon, que le sens de simples *prescriptions*, analogues à celles du médecin ou de l'hygiéniste, non le sens d'*obligations*. Il est faux, nous l'avons montré ailleurs, que la science comme telle ne puisse rien « prescrire », alors même qu'on pourrait soutenir que la science « n'oblige » pas et que ses impératifs ne sont pas inconditionnels (1).

La *norme*, d'après ce qui précède, peut servir de règle formelle pour l'*appréciation pratique*. On déclarera normal, en psychologie, un exercice de l'attention, de la comparaison, du raisonnement, conforme aux définitions de ces fonctions intellectuelles ; de même, en morale, il y a un exercice de toutes nos facultés selon leur nature et leur définition, qui est leur bien. C'est ce qu'ont admirablement compris Socrate et Platon. Le vieux Socrate se montrait profond en identifiant la morale avec la science des réalités, non pas seulement avec la logique. Il concevait la conduite comme une science en pensée et en acte, réglée sur les genres, objets de définitions vraies : λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν κατὰ γένη. Toute conduite était pour lui une définition en acte, vraie ou fausse selon qu'elle reproduit ou ne reproduit pas l'ordre réel des choses, selon qu'elle les classe ou ne les classe pas à leur vrai rang dans l'échelle des genres. Qu'est-ce que le vice ? Une erreur et un mensonge, qui nomme les objets d'un nom faux, qui les définit contrairement à leur nature et les classe contrairement à leur genre. Le paresseux, l'ivrogne, le débauché donnent une fausse définition de la société et du rapport qui relie les hommes entre eux. Celui qui rend le mal pour le mal se fait une idée erronée du re-

(1) Voir nos *Éléments sociologiques de la morale*. Introduction. Cette erreur est aussi celle de M. Morett, dans l'étude que nous venons de citer.

mède au mal, qu'il croit annuler en le multipliant. Vous vous irritez contre un homme à cause de ses vices ; c'est raisonner aussi mal que l'enfant qui s'irrite contre la pierre à laquelle il s'est heurté : déplacez la pierre et mettez-la hors de portée. Puisqu'il y a des relations scientifiques entre les choses et entre les personnes, la vie pratique de l'individu et celle de la cité ont leurs conditions, leurs lois, leurs définitions : vice et injustice les méconnaissent, réalisent des idées fausses au lieu de réaliser les vraies. Socrate ajoutait qu'une seule science, celle des *fins*, est capable de soustraire toutes les autres sciences à la naturelle *ambiguïté* qui résulte de ce qu'elles n'étudient que des *moyens à double usage* (1). L'arithmétique peut servir à calculer ce qui vous est dû pour votre travail, mais elle peut aussi servir à calculer ce que vous voulez dérober aux autres ; la science médicale peut préparer un remède qui sauvera le malade ou un poison qui tuera l'homme bien portant. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles, pour perdre leur ambiguïté, doivent donc moralement se subordonner à la psychologie et à la science des sociétés ou « politique ». La psychologie déterminera les conditions et lois de la santé mentale, de l'harmonie intérieure et du développement de nos puissances. Par elle, l'ambiguïté tend déjà à disparaître, mais non complètement, car on peut, en développant ses puissances à la façon d'un tyran ou d'un surhomme, en faire un mauvais usage au sein de la cité. Alors intervient la sociologie, qui détermine les lois et conditions de la vie sociale. Tout double usage a-t-il alors disparu ? — Pas encore, car il reste à savoir si je dois me plier aux fins de la cité ou plier la cité à mes fins. Un conflit peut éclater entre mon bonheur individuel et le bonheur social. Les diverses sciences positives, même de l'ordre psychologique et sociologique,

(1) Voir notre *Philosophie de Socrate* et notre thèse sur l'*Hippias minor*, où nous avons démontré ces points.

n'aboutissent donc pas à un *ultimum* incontestable et *unique*. Aussi faut-il en venir à la conception philosophique d'un souverain bien qui ait un caractère définitif et exclue l'ambiguïté, l'ἀμφιλογία dont parlait Socrate. Après l'œuvre des sciences particulières, ce souverain bien reste toujours à définir pour la science philosophique. De plus, on peut se demander si ce bien est du même genre que toutes les vérités de *fait* sur lesquelles repose la science proprement dite, ou s'il n'offre pas des caractères originaux et supérieurs, s'il n'exige pas une définition proprement *philosophique*. Enfin, le rapport de ce souverain bien à ce que les modernes nomment la loi du « devoir » a besoin d'être défini. Les conditions de la normalité et celles des définitions où elle s'exprime nous entraînent ainsi, de science en science, jusqu'à la science générale et première qui considère la *fin* de la conduite, l'idée-force suprême, non plus seulement les causes et les lois particulières.

II

IDÉE-FORCE DU TYPIQUE

Une idée voisine de celle de *norme générale*, mais plus voisine encore de l'idée de finalité, c'est celle du *type*. En biologie, on définit le type l'ensemble de caractères utiles triés par *sélection* progressive et transmis par *hérédité* dans une espèce réelle d'êtres vivants. Le type ainsi conçu peut être considéré par la science comme la *fin biologique* déterminée des individus de cette espèce. En d'autres termes, tout se passe comme si les divers individus tendaient à réaliser le type de leur genre et l'avaient pour *fin*. Il n'en résulte pas que cette finalité soit réelle, ni surtout intentionnelle, comme l'admettait Platon, qui s'est surtout occupé des types alors que Socrate s'était occupé des genres. La

science positive est ici en présence d'une formule commode, voilà tout.

Cependant, chez les êtres intelligents, le type de l'espèce, étant conçu plus ou moins clairement par la conscience, devient une fin réelle pour la volonté. L'adaptation téléologique, la poursuite intentionnelle de fins est un *fait* dans le monde humain : elle est même une des caractéristiques de l'humanité. Là, l'action objectivement typique se confond avec la recherche subjective du typique. En d'autres termes, le typique devient une idée-force, la *définition* générale de l'homme et l'*idée-type* de l'homme se changent pour lui en *fins* et en représentations impulsives. Le genre humain a le sentiment naturel du type humain, tout comme il sent le type du cercle. La science moderne ne peut plus, avec les platoniciens, invoquer ici un idéal préconçu ou contemplé dans une existence antérieure, « l'homme en soi » ou « le cercle en soi » ; elle ne peut invoquer que l'expérience, y compris toutes les expériences de la vie ancestrale, qui ont eu pour objets des hommes réels, des cercles réels. Leibniz a dit que l'oreille charmée par un son en compte, sans s'en apercevoir, les vibrations et les rapports ; Wundt a soutenu que le sentiment est un raisonnement inconscient. Sentir la proportion typique des lignes d'un édifice, comme le Panthéon, c'est faire un raisonnement inconscient par analogie, c'est établir une proportion géométrique : la ligne A est à la ligne B comme la ligne C est à la ligne D. Sentir l'harmonie d'une succession d'accords, c'est passer des prémisses aux conséquences par un calcul dont on n'analyse pas les degrés : la continuelle résolution des accords est une solution continuelle de problèmes. Toutes ces remarques auraient comblé de joie Pythagore et Platon. Stephen Leslie, à son tour, voit dans la perception du type le sentiment d'un problème résolu. Qu'est-ce que l'arc typique, par exemple ? Étant donnés les matériaux et le but à atteindre, il y a une forme d'arc et une seule qui réalise le maximum d'efficacité. L'arc

qui représente la meilleure solution du problème pourra s'appeler typique. L'arc était un instrument d'importance majeure pour les tribus primitives ; l'idée de cette arme a donc roulé dans des têtes sans nombre, jusqu'à ce que son objet eût été parfaitement réalisé. Ainsi se polit et se façonne le caillou arrondi par les vagues de la mer.

Si nous passons des instruments aux corps vivants, que deviendra le problème scientifique à résoudre ? Voici une statue grecque qui représente un athlète ; pourquoi trouvons-nous que ses formes sont bien proportionnées ? Parce que nous sentons que l'homme ainsi représenté pourrait accomplir une tâche donnée avec la moindre dépense de force, ou produire, avec une dépense de force donnée, la plus grande somme de travail. Il pourrait soulever un poids avec le moindre effort, ou, étant donné l'effort, faire atteindre au poids la plus grande hauteur. « Le problème est donc toujours défini et la solution définie (1). » Un anatomiste pourrait démontrer comment tel Hercule antique représente scientifiquement la solution du problème ; l'artiste grec, lui, l'a senti, et nous le sentons comme lui. Ces principes posés, nous arrivons à la difficulté principale : — Quel est le problème dont un organisme typique exprime la solution ? — Un être vivant n'a pas, comme l'arc, son but hors de lui, mais il a son but intérieur, qui est de vivre. Or, la biologie nous enseigne que l'organisme individuel est composé de parties mutuellement dépendantes ou solidaires : la vie n'implique-t-elle pas un certain équilibre interne? De plus, chaque organisme fait partie d'un équilibre plus général et sa constitution dépend, à chaque moment, de son degré d'adaptation au système du monde. Dès lors, on peut dire avec Leslie que chaque animal représente la solution plus ou moins heureuse d'un problème comme celui de l'arc, et en même temps une série de données qui se posent pour un nou-

(1) Stephen Leslie, *Science of Ethics*, p. 79.

veau problème. Seulement, tandis que l'arc typique est *senti*, l'animal *se sent* lui-même. Le problème que l'animal résout consiste à se maintenir contre la pression du milieu et contre la compétition de rivaux innombrables. Dans la solution, erreur signifie extirpation. La marche de l'évolution entraîne donc, à chaque instant, la découverte d'un maximum d'efficacité pour l'être vivant, quoique les conditions du milieu soient toujours variables et qu'on ne puisse concevoir un maximum absolu. A chaque point de l'évolution, il y a une certaine direction déterminée selon laquelle seule le progrès de la vie est possible ; la forme qui représente cette direction est la forme typique. Tant que l'évolution continue, cette forme ne peut pas être un résultat absolument ultime. Selon Grant Allen, le type n'est pas au sommet d'un pic, mais sur une ligne de faîte perpétuellement ascendante. A mesure que l'évolution avance, le type lui-même se perfectionne ; telle forme particulière diffère des variations précédentes en ce qu'elle se trouve à un point plus haut sur la ligne de faîte : à ce point, elle représente l'avance vers une nouvelle espèce.

Dans le domaine moral et social, selon nous, le sentiment du bien objectif, du καλοκἀγαθόν, est aussi le jugement spontané d'un problème résolu. Comment vivre en commun, comment élever des enfants qui vous aiment et qu'on aime, comment fonder une petite société qui puisse servir elle-même au progrès de la grande ? Voilà le problème, non moins défini pour le mental et le social que pour le physique. Chaque solution particulière dégage peu à peu la forme de l'espèce, l'idée de l' « âme typique » et l'idée de la société typique. Cette idée-force s'imprime dans les cerveaux et les rend sensibles à la perfection intérieure dès qu'elle se laisse entrevoir à l'extérieur. Dans les yeux de l'homme ou de la femme, on ne recherche plus seulement le rayon de lumière capable de franchir l'espace, on cherche le rayon de pensée et d'amour capable de franchir le temps.

Les types des diverses espèces se classent d'eux-mêmes, soit historiquement, par leur place dans l'évolution progressive, soit psychologiquement, par l'intuition qu'ils donnent de leurs qualités adaptées au milieu. L'humanité n'est pas seulement la dernière venue parmi les espèces ; elle a aussi conscience d'être la plus haut placée dans la hiérarchie. Elle sent quand elle déchoit, quand elle monte. Elle peut se *comparer* aux autres espèces, par cela même se *juger* et se *régler* par l'idée-force qu'elle a de soi. L'évolution, à elle seule, n'était qu'un *mouvement* qui semblait échapper à l'appréciation qualitative ; le type, avec ses formes arrêtées, est un *repos* apparent qui résume les mouvements passés et annonce les mouvements futurs : c'est l'évolution fixée. Au lieu d'avoir une valeur toute dynamique, le type acquiert donc une valeur statique ; c'est un des stades et une des formes de la vie. Par cela même devient possible une mesure supérieure du progrès, une classification des êtres et des actes, en tant qu'ils expriment tel ou tel degré de l'évolution en marche. Le sentiment du type, qui enveloppe, avec la réminiscence de l'évolution passée, le pressentiment de l'évolution future, vient à la fin se confondre avec le sentiment du bien. Ce n'est plus alors une maxime de conduite abstraite qui nous intéresse ; c'est la maxime conçue comme vivante en une volonté *individuelle*, devenue un *caractère*, exprimant du même coup l'*espèce* à laquelle ce caractère appartient. Telle maxime est celle d'un loup ou d'un tigre ; telle autre est celle d'un homme.

L'école de l'évolution a trop fait dominer la biologie sur la psychologie ; en montrant de quelle manière naquit le sens du bien comme celui du beau, elle n'a songé qu'à la sélection physiologique et purement *vitale*, sans faire attention à ce qu'on pourrait appeler la sélection psychologique et morale, dont la philosophie des idées-forces rétablit l'importance. Pour mille raisons d'utilité, d'agrément et de vérité, la pureté du type psychique nous séduit d'une manière irrésistible, comme celle

du type physique ; tous les raisonnements abstraits ne pourront jamais empêcher l'homme d'être saisi et charmé par les diverses formes de la bonté comme de la beauté.

Nous venons de prouver que le normal et que le typique (qui est *un ensemble de normes indiquant une fin immanente*) expriment des caractères résultant d'une adaptation par sélection ; ajoutons maintenant qu'ils ne représentent pas uniquement des caractères d'*espèce* à l'exclusion des individus. Il y a une *individualité normale*, il y a un *type* normal du *moi*, comme il y a un type du genre humain. Sans doute le pur individuel, qui serait impossible à généraliser dans l'espèce, échapperait à toute définition ; mais dans les caractères constitutifs de l'individualité, comme la conscience de soi et la volonté personnelle, il y a quelque chose de normal, tout comme dans les caractères qui sont plus proprement *génériques*. Au reste, conscience et volonté sont des caractéristiques à la fois de l'individu et de l'espèce. Il est normal que les membres du genre humain soient des individus conscients et libres, disant moi, posant leur moi en face des autres, posant les autres en face de leur moi. Spencer et Darwin ne sont donc pas fidèles à la vraie méthode évolutionniste lorsqu'ils n'envisagent, pour déterminer ce qui est typique chez l'homme, que l'adaptation au *milieu environnant* par l'effet d'un *heureux accident* ou d'un concours *fortuit* de circonstances. C'est là considérer le milieu physique amorphe, plutôt que l'activité morphologique de l'être vivant. Ce dernier se développe par une spontanéité propre, je veux dire par un déterminisme interne, non purement externe ; il a une loi intrinsèque d'évolution, non pas seulement une loi interne et venant du milieu. En outre, chez l'être conscient, cette loi devient elle-même consciente, elle devient idée-force.

Nous avons vu comment naît et se développe l'idée du type normal, générique ou individuel ; voyons main-

tenant pour quelles raisons elle tend à se réaliser dans la pratique.

D'abord, au point de vue de la puissance et de la volonté, cette idée enveloppe un *possible* : le type du genre humain réalisable pour l'individu. Par cela même qu'il *peut* être, ce type tend à s'actualiser en se concevant, si d'autres impulsions contraires ne viennent pas à la traverse. Une seconde raison pour laquelle, au point de vue de l'activité, l'idée du type aspire à sa réalisation, c'est qu'elle exprime ce que nous sommes *habitués* à voir plus ou moins complètement réalisé autour de nous chez les autres hommes, ce à quoi ils inclinent habituellement, ce à quoi nous inclinons aussi nous-mêmes. Cette habitude ne vient pas de ce que nous sommes témoins d'une réalisation déjà *complète* du type, mais nous en voyons des réalisations incomplètes, qui toutes ont une direction commune et une commune orientation. Nous corrigeons par la pensée ces réalisations incorrectes, et le résultat est le concept typique, qui n'en conserve pas moins la force de l'habitude. En troisieme lieu, ce concept satisfait notre tendance naturelle à l'*imitation*, qui est elle-même une conséquence de la loi des idées-forces : spectateurs d'un certain type normal, dont nous voyons autour de nous la poursuite apparente par tous les autres hommes, nous imitons nous-mêmes leur penchant vers la réalisation de l'espèce.

Outre que l'idée-force du type satisfait ainsi la volonté, elle satisfait la sensibilité par l'éveil de la sympathie. Toute sympathie est une idée-force ou représentation impulsive de ce que sent autrui ; cette représentation tend à se réaliser en nous et à y produire un sentiment conforme à celui des autres. Or, comment ne pas sympathiser avec le type de l'espèce à laquelle nous appartenons? Nous jouissons de nous-mêmes dans l'idée-force de notre espèce ; nous nous aimons nous-mêmes dans l'idée de l'humanité ; nous nous y aimons d'un amour qui enveloppe l'amour d'autrui et fait des autres hommes d'autres nous-mêmes.

En dernier lieu, l'idée du type apparaît comme une idée-force au point de vue de l'intelligence, tout comme elle vient de nous apparaître efficace au point de vue de la sensibilité et à celui de la volonté. Elle satisfait les tendances essentielles de notre pensée : 1° à abstraire, 2° à généraliser, 3° à tout expliquer par déduction ou induction, c'est-à-dire par réduction à des lois abstraites et générales. Comme ce sont ces tendances mêmes d'où naît la science, l'idée du type normal satisfait notre instinct scientifique et, à ce titre encore, est une idée-force. N'aspirons-nous pas toujours, dans la pratique, à réaliser des types conformes à leur définition scientifique ? L'enfant qui trace une circonférence veut rendre tous les rayons égaux ; s'il n'y réussit pas, il corrige, il se rapproche de la définition. S'il lance une pierre, il tend vers le but ; s'il ne l'atteint pas, il tend à s'en rapprocher. Tout ce qui est anormal, irrégulier, désordonné, anti-scientifique, choque notre idée-force de la loi, de la règle et de la norme.

Ce que nous disons de l'idée du type et de sa tendance à la réalisation n'exclut nullement la tendance parallèle du moi individuel et singulier à sa réalisation. A côté de l'instinct qui nous pousse à imiter l'exemplaire général, à nous *généraliser* en quelque sorte, n'avons-nous pas tous un instinct qui nous porte à nous différencier et à nous *singulariser* ? Chez certains hommes, cet instinct aboutit à un individualisme excentrique. Stirner veut être *unique* ; il écrit un livre sur *l'Unique et sa Propriété*. Mais il l'écrit pour d'*autres* hommes dont il veut *conformer* la pensée à la sienne : il veut qu'il y ait une multitude d'autres uniques, et c'est ce qui fait le ridicule de son système : tout en voulant se singulariser, il veut généraliser sa singularité. De même pour Nietzsche, ce naïf ennemi des bêtes de troupeau, qui n'a rien tant à cœur que de créer un troupeau de *surhommes* à son image. Il fait même du *surhomme* un type ; il l'appelle *le Surhomme*, et il

espère bien que ce sera une idée-force pour l'humanité entière.

Mieux éclairé que Nietzsche, Guyau avait bien vu et fortement résumé, surtout dans *Éducation et Hérédité*, l'importance pratique de l'idée du *typique*, ainsi que le rôle de cette notion dans la morale des idées-forces. « Parmi les idées-forces les plus puissantes, dit-il, nous trouvons d'abord celle du *type humain* normal, idée esthétique et morale qui n'est pas plus difficile à acquérir que celle de l'arbre ou de l'animal, par exemple, et qui, une fois acquise, tend à se réaliser. » Guyau ajoute avec nous que, vivant en société, nous concevons plus ou moins distinctement un *type social* : « Du fonctionnement même de toute société, comme de tout organisme, se dégage en effet l'idée vague de ce qui est normal, sain, conforme à la direction générale des mouvements sociaux. » Guyau admet avec nous que l'idée du type enveloppe celle d'une *adaptation*. En particulier, le type sociologique est une adaptation aux fins naturelles et nécessaires de toute société. Cette adaptation entre comme élément essentiel dans la moralité, quoiqu'elle ne la constitue pas tout entière. L'être anti-social, dit Guyau, s'écarte autant du type de l'homme psychique que le bossu du type de l'homme physique : « de là une honte inévitable quand nous sentons en nous quelque chose d'anti-social : de là aussi un désir d'effacer cette *monstruosité*. » Avec quelle profondeur Guyau n'a-t-il pas remarqué que la *solitude* est un supplice pour la pensée comme pour le corps, et que la *monstruosité*, surtout morale, est un isolement insupportable pour qui en a conscience ! « La monstruosité, dit-il, produit le sentiment de la solitude absolue et définitive, qui est le plus douloureux pour un être essentiellement social, parce que la solitude est une stérilité morale, une impuissance sans remède..... Il y a quelque chose de choquant pour la pensée comme pour la sensibilité à être une mons-

truosité, à ne pas se sentir en harmonie avec les autres êtres, à ne pouvoir se mirer en eux ou les retrouver en soi-même. »

Guyau conclut, en résumant la doctrine des idées-forces : — « Nous pensons *l'espèce*, nous pensons les conditions sous lesquelles la vie est possible dans l'espèce, nous concevons l'existence d'un certain *type* normal *d'homme* adapté à ces conditions, nous concevons même la vie de l'*espèce entière* comme adaptée au *monde*, et enfin les conditions sous lesquelles cette adaptation se maintient. » C'est ce que nous avions déjà remarqué dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*, lorsque nous y complétions la théorie spencérienne de l'adaptation physique et sociale par la théorie de l'adaptation cosmique et universelle. « Notre intelligence individuelle, dit à son tour Guyau, n'étant autre chose que l'espèce humaine et même le monde devenus en nous conscients, c'est l'espèce et le monde qui tendent à agir par nous. Dans le miroir de la pensée, chaque rayon envoyé par les choses se transforme en un mouvement. »

Des principes que nous venons d'établir il résulte que la pratique morale est une lutte intérieure entre l'idée-force de l'individuation et l'idée-force de l'universalisation. Cette dernière apparaît nécessairement à l'intelligence comme supérieure, parce que l'intelligence consiste essentiellement à généraliser, à unir les idées, à les ramener sous des lois théoriques et des normes pratiques.

Kant ne fait qu'exprimer ce profond instinct intellectuel, quand il veut que nos actions particulières puissent être érigées en règles universelles pour tout être raisonnable et libre, c'est-à-dire, au fond, érigées en *types* d'une généralité égale à celle que conçoit toute intelligence capable de généralisation. Si le vrai concept de la normalité enveloppe en effet cette idée *d'universalité*, c'est, selon nous, parce qu'il enveloppe, en définitive,

une *nécessité* à la fois physique et téléologique. N'avons-nous pas fait voir que l'idée-force du normal et du typique se ramène à un système de lois scientifiques nécessaires, donc universelles? Le sentiment du déterminisme selon les lois de l'espèce est donc bien un sentiment scientifique et philosophique, un sens de la vérité à la fois théorique et pratique, de la nécessité à la fois causale et finale. Ce sentiment vient ainsi, par delà les relations purement quantitatives, rejoindre l'idée-force de *valeur qualitative*. Nous pouvons en conclure de nouveau que cette valeur elle-même, contrairement à la doctrine des intuitionnistes et au formalisme moral de Kant, est déterminable scientifiquement, au triple point de vue de la biologie, de la psychologie et de la cosmologie, dont la synthèse est l'objet d'une morale des idées-forces.

CHAPITRE IV

FORME SCIENTIFIQUE QUE PEUT PRENDRE LA MORALE DE LA PERFECTION. — SYNTHÈSE DE LA MORALE PSYCHOLOGIQUE DES IDÉES-FORCES ET DE LA MORALE PLATONICIENNE.

I. Objections de Kant à la morale des idéaux. — II. Réfutation de Kant par sa propre théorie des idéaux.

I

OBJECTIONS DE KANT A LA MORALE DES IDÉAUX

Sous sa forme ontologique et dogmatique, la morale de la perfection a donné lieu aux objections de Kant contre toute morale fondée sur une considération *d'objets* que l'on déclarerait bons. Nous-même, dans notre *Critique des systèmes de morale contemporains*, nous avons fait voir que la morale de la perfection n'avait pu être établie sur des bases solides par l'école spiritualiste traditionnelle, qui n'a su échapper ni au dogmatisme métaphysique ni au moralisme intuitionniste. Nous n'en avons pas moins toujours pensé que la considération de l'*idéal*, — conséquemment du *parfait en tel genre* et du *parfait dans tous les genres*, — pouvait prendre une forme nouvelle en harmonie avec la science, comme avec les bornes infranchissables de toute

science. La morale de la perfection, en se faisant morale des idées-forces, peut devenir *positive* et *critique*, ce qui entraînera le caractère persuasif de l'idéal au lieu de son caractère « catégoriquement impératif ».

De ce point de vue, examinons les objections du moralisme kantien. Ont-elles vraiment coupé par la racine toute considération objective du *parfait* et du *bon*?

Selon le moralisme de Kant, la perfection est « un concept *ontologique*, vide, indéterminé, inutile lorsqu'il s'agit de découvrir, dans le champ immense de la réalité possible, la plus grande *somme de réalité* concevable pour nous » (1). En outre, d'après Kant, lorsqu'il faut distinguer cette réalité de toute autre, nous sommes condamnés à supposer tacitement la moralité même qu'il s'agit d'expliquer. — Si l'idée de perfection semble ainsi à Kant un concept vide et indéterminé, c'est parce qu'il la prend au sens ontologique, en dehors et au-dessus de toute expérience réelle ou possible. Mais, dans la morale des idées-forces, l'idée de perfection est un concept formé d'éléments empruntés à l'expérience, quoique soumis à une élaboration intellectuelle. La vraie question est donc de savoir si nous ne jugeons la perfection que de deux manières, ou par la moralité formelle, ou par le plaisir matériel, sans intervention d'aucun autre élément saisissable à l'expérience. C'est ce que le moralisme n'a nullement démontré. Ne voir avec lui, dans toute idée de perfection, qu'un « concept ontologique, » c'est affecter un oubli ou un dédain extraordinaires de l'expérience. N'est-ce pas grâce à l'expérience que nous apprenons à distinguer des facultés mentales plus étendues, plus variées et plus unifiées, conséquemment plus parfaites ? Tout homme ne reconnait-il pas là un développement « normal » et « typi-

(1) *Critique de la Raison pratique*, tr. Picavet, p. 68 et suiv.

que » (1)? Qu'y a-t-il en cela d'ontologique, de « vide », d' « indéterminé » ? Kant vient de dire qu'il faudrait, pour apprécier la perfection des choses, découvrir, dans le champ immense du *possible*, la plus grande somme de *réalité* concevable pour nous ; eh bien, qui nous empêche de faire scientifiquement cette recherche, dans les limites de notre connaissance? Qui nous empêche de découvrir que la plus grande réalisation de puissance, d'intelligence et d'amour est *pour nous* la perfection, comme aussi pour toute *société* au milieu de laquelle nous vivons ? — Mais, ajoute Kant, lorsqu'il s'agit de distinguer ainsi, parmi les réalités, celles qui constituent des éléments du parfait, vous roulez dans un cercle vicieux, vous présupposez la moralité pour pouvoir discerner les perfections des imperfections. — C'est ce que nous ne saurions admettre. Tous les hommes distinguent fort bien, encore un coup, une intelligence plus conforme que les autres à sa définition spécifique, sans pour cela faire le moindre appel à la loi *morale*. Ils distinguent encore une puissance de volonté plus grande, plus maîtresse de soi et des choses, abstraction faite de l'usage moral qu'on peut faire de cette volonté conforme au type humain. Une sensibilité plus large, un amour plus grand pour autrui, plus intensif et plus extensif tout ensemble, leur paraît aussi constituer, même indépendamment de tout *devoir*, une plus grande perfection psychique et sociale, un exemplaire supérieur de valeur humaine. Sans doute nous finissons par voir poindre partout la moralité, — surtout dans l'amour et le dévouement ; — mais cela tient précisément à ce que l'amour, rejeté par Kant au second plan, est un contenu essentiel de l'idée morale : joint au bonheur, qui en est la suite, il constitue la plus grande perfection individuelle et collective.

Le concept de perfection, dit encore Kant, peut être pris dans un sens *théorique*, et alors il ne signifie que

(1) Voir le chapitre précédent.

l'achèvement et l'intégrité (*Vollständigkeit*) de chaque chose *en son genre* ou d'une chose simplement comme chose *en général*, « ce dont il ne peut être question en morale » (1). — Nous ne voyons pas pourquoi la morale serait indifférente aux conceptions que, corrigeant l'expérience par elle-même et par ce que Kant appelle la « raison », nous nous formons de l'achevé et de l'intégral en chaque genre, surtout dans le genre des êtres intelligents et aimants, réunis en société. Nous venons de prouver, au contraire, la capitale importance de ces notions et définitions (2). — Dans un sens *pratique*, ajoute Kant, le concept de perfection indique l'état d'une chose qui convient ou suffit à toutes sortes de fins. La perfection, comme qualité de l'homme, partant comme interne, n'est donc rien autre chose que « le talent, et ce qui le fortifie et le complète, l'habileté ». Par là, Kant veut désigner sans doute l'aptitude à atteindre des fins et à disposer les moyens en vue de ces fins. Mais, selon nous, une telle capacité, quoique faisant partie de la perfection, n'est nullement la perfection même. Celle-ci consiste dans l'adéquation à certaines fins qui sont immanentes à l'être pensant et sentant. Kant ajoute que des fins doivent être d'abord données, « relativement auxquelles le concept de la *perfection* (d'une perfection interne de nous-mêmes, ou d'une perfection externe en Dieu) peut seul être le principe déterminant de la volonté ». Or, dit-il, « une fin est un objet qui doit précéder la détermination de la volonté par une règle pratique et contenir le fondement de la possibilité d'une telle détermination, partant aussi la matière de la volonté, matière prise comme principe déterminant de la volonté ». Cette majeure posée (et on peut l'admettre), Kant en tire soudain la conclusion suivante : — « Une fin est donc toujours empirique, par conséquent peut bien servir pour le principe *épicurien*

(1) *Crit. de la Raison pratique*, tr. Picavet, p. 68.
(2) Voir le chapitre précédent.

d'une théorie du *bonheur*, mais jamais pour le principe pur rationnel de la doctrine des mœurs et du devoir. Les talents et leur perfectionnement contribuent sans doute aux avantages de la vie ; mais ils ne peuvent, sinon par le bonheur que nous en attendons, devenir des causes déterminantes de notre volonté. » D'où Kant conclut qu'un principe purement formel et sans matière peut seul fonder un impératif catégorique et inconditionnel. Certes, nous l'accordons à Kant, une *fin* déterminable et déterminée est toujours un objet d'expérience (interne ou externe), quoiqu'il faille ajouter que cet objet d'expérience est transformé par les opérations dites rationnelles et amené à un état idéal. Il suit simplement de là que l'idée de perfection n'est pas un « principe rationnel pur », comme Kant croit que la forme universelle sans matière est un principe rationnel pur (ce qui d'ailleurs n'est pas établi). Le principe de la perfection n'est donc pas *le principe formel choisi par Kant ;* mais Kant a-t-il démontré que son principe soit *seul* moral ? — Oui, dit-il, parce que les capacités et leur perfectionnement empruntent leur unique valeur « au bonheur que nous en attendons ». C'est ce qui n'est point prouvé. Kant profite de ce que, en fait, le bonheur est un des *éléments* nécessaires de la vie idéale, en nous et en autrui, une des conséquences nécessaires de la perfection intégrale et universelle, pour en conclure que le bonheur est *le tout* de l'idée de *bien*, en tant que cette idée du bien prétend exprimer une *réalité* et non une pure *forme*. Cette doctrine du moralisme est une pétition de principe. Quant à la réduction de la perfection au talent et à l'habileté en vue de fins plus ou moins extérieures, elle pourrait tout au plus se soutenir pour l'intelligence discursive, en tant que tournée vers le dehors, non pour l'intelligence contemplative de Platon et d'Aristote. On ne voit pas non plus que l'amour d'autrui soit un *talent* ou une *habileté*. La possession de soi par la volonté, la maîtrise de l'intelligence ou de l'amour intellectuel sur les pas-

sions brutales, est-elle aussi un *talent* habile ? A ce compte, tout bon usage de nos fonctions deviendra un simple talent. Dans cette théorie, Kant rabaisse nos « facultés » et la conscience que nous en avons au rang de moyens pour quelque chose d'étranger. A-t-il donc démontré qu'intelligence, volonté et amour n'ont par eux-mêmes aucune valeur ? Un être qui a conscience de soi et qui a aussi, avec l'idée d'autrui, une sorte de conscience d'autrui plus ou moins profonde, réalisant les autres en soi, un tel être peut-il, toute morale à part, être placé sur le même plan qu'une pierre ou un lichen ? La « Raison » même, dont parle Kant, n'a-t-elle de valeur qu'en tant qu'elle est capable de concevoir la pure forme d'universalité des lois ? Indépendamment de toute moralité, de toute application à nos actions et à la société humaine, la raison ne vaut-elle pas plus et mieux que l'absence de raison ou que la déraison ? Le pouvoir qu'elle a de construire l'idéal de la perfection est déjà une perfection. Faut-il appeler encore ce pouvoir un simple talent, comme celui de joueur de flûte ou d'architecte ? En un mot, est-ce la valeur de la raison qui provient de la moralité ? Non ; c'est la moralité qui provient de la valeur antérieure de la *raison ;* elle provient aussi de la valeur de l'*amour*, d'autant plus parfait qu'il est plus conforme à la raison, enfin de la valeur de la *volonté*, d'autant plus parfaite qu'elle est plus conforme à la raison. Kant est le premier à considérer la *ratio et oratio* comme *fin* en soi ; ce n'est donc pas vraiment l'*universalité* qui est la chose essentielle en morale, c'est la raison, qui entre comme caractère essentiel dans la définition normale et typique de la perfection humaine.

Kant finit par soutenir, comme on l'a vu, que toute perfection n'est que « ce qui convient ou suffit à toutes sortes de fins » ; en d'autres termes, chaque perfection n'est qu'un instrument en vue de fins qui, en tant que pratiques, sont des fins sensibles. Mais Kant n'a pas

davantage prouvé cette thèse. On peut beaucoup mieux concevoir la perfection comme étant elle-même une fin et, qui plus est, *la fin*, que comme étant un moyen. Reprenons l'examen de nos puissances mentales. Est-il immédiatement certain, en premier lieu, que la conscience de l'être et que la possession de la vérité soient uniquement des *moyens* et, sans la moindre valeur intrinsèque, empruntent tout leur prix aux fins qu'elles peuvent servir? Une proposition aussi grave aurait eu besoin d'être examinée : Kant s'en dispense. Selon nous, au contraire, la conscience du réel, qu'a le sujet pensant, et l'intellection de la vérité sont des *éléments essentiels* et *intégrants* de la *fin* elle-même, non point seulement des moyens plus ou moins extérieurs. Quand nous concevons l'idéal d'une perfection suprême, nous ne pouvons pas ne pas lui attribuer l'intelligence, en tant que pensée de soi et aussi en tant que pensée universelle, embrassant tout objet réel ou possible. Est-ce seulement parce que connaître est un *moyen* de félicité? L'humanité entière dirait plutôt que penser est une partie de la félicité considérée en son fond, une condition *sine qua non* de la félicité ; elle dirait qu'un être non pensant ne peut vraiment réaliser en soi la suprême béatitude, parce que celle-ci doit *avoir conscience d'elle-même*, saisir sa propre *intelligibilité*, ses propres titres, jouir de soi intelligiblement et intelligemment, reconnaître en soi non pas une volupté reçue *du dehors*, mais un bonheur qui se doit à lui-même ses raisons d'être. Quoi qu'on doive penser de cette béatitude idéale et typique, *limite* inaccessible du progrès humain en bonheur, elle méritait, de la part de Kant, autre chose qu'une sorte de silence dédaigneux. Il est clair que l'intelligence idéale, ainsi conçue, est plus qu'un « talent » utile pour des fins « sensibles ». La volonté ou puissance suprême, en second lieu, semble d'abord une possibilité réelle de fins sans nombre, une aptitude universelle à des fins, un *moyen* de ces fins ; mais, examinez de plus près l'idée de volonté, vous

reconnaîtrez que, à tort ou à raison, l'humanité a toujours vu dans le vouloir une fin ou un élément de la fin, non pas seulement un moyen extérieur. La volonté idéale, qu'elle soit ou non réalisée, est conçue comme une activité se pensant et se déterminant elle-même, non pas seulement comme un instrument pour autre chose. Elle fait partie du type normal de l'homme ; elle appartient au *fond* de ce type, non à sa forme. En troisième lieu, la sensibilité parfaitement satisfaite, dont nous parlions tout à l'heure sous le nom de félicité, a toujours été considérée comme liée à la conscience de soi et d'autrui, à la volonté de soi et d'autrui, de telle sorte que ces trois éléments *fondamentaux* soient unis dans une *implication mutuelle*. En fait, une loi psychologique veut que la lumière de la vérité produise immédiatement par elle-même une joie liée au développement de l'activité et de la volonté. Cette loi ne suppose point que nous recherchions le vrai uniquement comme un outil propre à fabriquer la joie mentale. La joie est ici, selon la profonde doctrine d'Aristote et de Platon, *immanente* à l'acte d'intellection et de volition. Faut-il voir là un manque et défaut ? N'est-ce pas, au contraire, une plénitude de notre nature mentale, si notre naturel bonheur implique normalement la conscience du sujet (Aristote), la conscience de l'objet (Platon), et aussi, ajoutons-nous pour notre part, la connaissance des autres sujets, conscients comme nous (1) ?

En somme, les partisans du pur moralisme se sont dispensés de critiquer scientifiquement l'idée de perfection. Sous prétexte que nous ne pouvons

(1) A la morale du perfectionnement on a objecté : — Si l'individu doit chercher à étendre son être autant qu'il le peut, pourquoi songerait-il aux autres ? Le perfectionnement d'autrui n'importe pas à son perfectionnement propre. « S'il reste conséquent avec soi-même, il devra pratiquer l'égoïsme moral le plus intraitable (Durkheim, *la Division du travail*, p. 8). » — C'est oublier le lien qui unit le perfectionnement de l'individu à celui de tous les autres.

atteindre, par les preuves ontologiques ou cosmologiques, l'existence transcendante d'un Être absolument parfait, qui serait Dieu, ils ont éliminé des principes de la morale la considération du parfait, en tant qu'idéal immanent pouvant être conçu par l'homme et agir sur l'homme : ils ont rejeté la considération du parfait en tant qu'idée-force. Mais, alors même qu'on admettrait, avec le moralisme, une loi purement formelle, encore faudrait-il reconnaître que la matière de la loi n'est pas donnée par cette loi formelle, ni uniquement selon cette loi et par rapport à elle ; or, la matière enveloppe nécessairement un idéal de perfection objective et subjective qui consiste, nous l'avons vu, dans les qualités de l'humanité élevées au degré le plus haut possible : intelligence, volonté, amour. Ces qualités sont discernables autrement que par le critérium de l'universalisation des maximes, qui est le critérium rationnel « pur » et *a priori*. Elles sont discernables par elles-mêmes, je veux dire par l'expérience que nous en avons, par la comparaison et les degrés que nous établissons entre elles. Elles peuvent être posées *avant* l'idée de loi universelle, tout au moins *en même temps* que cette idée. Il y a donc une morale de la perfection possible en un sens *immanent* et *scientifique*, qui est celui des idées-forces. Sans doute un *idéal* accompagné de *joie* ne fondera une vraie *loi* morale que si vous *universalisez* à la fois et l'idéal et la joie qui y est attachée ; mais, d'autre part, une universalité purement formelle, qui n'enveloppe aucun idéal qualitatif, aucune joie à la fois intellectuelle et sensible, laissera l'esprit aussi vide qu'elle-même, ne sachant comment la chose *universalisée* sera bonne si elle n'a rien ni d'idéal et d'intelligible, ni d'aimable et d'essentiel à la félicité.

La prétention de renverser toute la philosophie antique entraîne Kant à une sorte d'orgueil qui lui fait croire qu'il a retourné toutes les idées et accompli une révolution comme celle de Copernic. Le grand artifice qu'il emploie d'ordinaire, c'est d'isoler les conceptions,

puis de les anéantir une par une ; tactique militaire excellente, mais qui n'est pas philosophique. Prenez l'idée de la perfection toute seule, puis l'idée du plaisir tout seul, — et on peut ajouter : prenez l'idée de la loi toute seule, — vous aboutirez à la ruine de chacune de ces idées isolées. Mais il s'agit de savoir si l'estimation intellectuelle des qualités et de l'idéal, *jointe* à la joie que nous cause la pensée de l'idéal et aussi à la loi d'universalité que pose la raison, ne forme pas la vraie *synthèse* morale, où les termes unis valent par leur union même, constitutive du *réel*.

II

RÉFUTATION DE KANT PAR SA PROPRE THÉORIE DES IDÉAUX

Si l'on voulait approfondir Kant, on apercevrait bien des incertitudes et même des incohérences dans sa pensée. Tantôt l'amour de la critique et de la dialectique l'entraîne à tout renverser, tantôt sa largeur d'esprit lui fait relever de ses propres mains ce qu'il a abattu. Nous allons en voir un frappant exemple dans cette question de l'idéal et du parfait. Kant, en effet, se réfute lui-même tout au long dans sa théorie des *idées* et *idéaux*. Il y met en lumière, indépendamment des considérations de *plaisir* et aussi de *devoir*, la valeur qui doit être attribuée *expérimentalement* et *rationnellement* à la perfection qu'expriment les *idées* et *l'idéal*.

Selon la *Critique de la raison pure*, les *idées* sont plus éloignées de la réalité sensible que les « catégories ». Pour celles-ci, on peut encore trouver quelque phénomène qui les représente, comme les successions régulières de faits représentent la causalité ; au contraire, pour les idées proprement rationnelles, on ne peut trouver de phénomène capable de les représenter

in concreto. Les idées « contiennent une certaine *perfection* à laquelle n'atteint aucune connaissance empirique possible » ; elles renferment une *unité systématique*, dont la raison cherche à rapprocher l'unité empirique possible, mais sans pouvoir jamais l'atteindre » (1). « La vertu, ajoute Kant, et, avec elle, la sagesse humaine, dans toute leur pureté, sont des *idées.* » Les *idées* donnent la *règle* de la perfection. Quant à *l'idéal*, il donne un *prototype* de perfection construit selon les règles que fournissent les idées, mais « dont aucune *copie* adéquate, aucune réalisation expérimentale ne peut être fournie ». Malgré cela, « nous n'avons pas d'autre *mesure* de nos actions que la conduite de cet *homme divin* que nous trouvons dans notre pensée, avec lequel nous nous comparons, d'après lequel nous nous jugeons et nous corrigeons, mais sans pouvoir jamais atteindre sa perfection » (2). Dans la *Critique de la raison pure*, Kant reconnaît ainsi que, bien qu'on ne puisse, comme Platon, attribuer aux idéaux « une réalité *objective* » (existence qu'ils *ont peut-être*, mais que nous, hommes, nous ne pouvons *constater*), on ne doit cependant pas regarder les idéaux comme de pures chimères, car « ils fournissent à la raison une mesure indispensable ». La raison, en effet, a besoin du concept de ce qui est *absolument parfait dans son espèce*, afin de pouvoir estimer et mesurer en conséquence le « *degré* et le *défaut* de ce qui est imparfait » (3). On peut demander à Kant comment il arrive à la conception de ces idéaux platoniciens, si c'est uniquement d'après les plaisirs ou peines que nous éprouvons ? Évidemment, il n'admettra pas ce procédé purement sensitif et grossier. Les idéaux de perfection sont construits, d'après lui, selon des *règles rationnelles*, qui constituent les « idées » mêmes de

(1) *Raison pure*, tr. Barni, t. II, p. 161.
(2) *Raison pure*, tr. Barni, t. II, p. 166.
(3) *Raison pure*, tr. Barni, t. II, 168.

la raison. Mais faut-il admettre que nous construisions les idéaux uniquement d'après les règles *morales* formelles, en nous fondant sur une idée de devoir comme forme de législation universelle ? — Non. Kant ne parle pas de ce procédé comme du seul possible pour déterminer des idéaux de perfection. Quand il décrit la façon dont nous construisons *l'idéal suprême de la raison pure*, en ne prenant que le *positif* des réalités pour en exclure toutes les négations, il ne soutient nullement que le devoir soit le seul moyen de concevoir un idéal divin, Dieu étant au-dessus du devoir, ni un idéal humain, encore moins un idéal de l'animalité, qui, selon Kant, est au-dessous du devoir. D'où il suit que Kant reconnaît lui-même, en dehors de *l'hédonisme* et du *moralisme*, une possibilité de penser des choses *idéales*, *bonnes dans leur genre*, relativement parfaites et qui, néanmoins, ne se mesurent pas uniquement à notre sensibilité, pas plus qu'à notre notion de l'impératif catégorique. C'est pourtant là ce que Kant nie formellement dans sa *Critique de la raison pratique*, où il soutient que nous ne pouvons déterminer un bien objectif quelconque, un bien antérieur à la moralité, sans le réduire tout entier à des considérations de plaisir. Comment concilier cette affirmation avec le chapitre de la *Raison pure* sur l'idéal de la perfection ? Après avoir montré lui-même dans la *Raison pure* qu'il y a des *valeurs* intelligibles, Kant prétend, dans la *Raison pratique* qu'il n'y a que des *valeurs hédonistiques* ou des *valeurs impératives*. Il faudrait pourtant s'entendre. De même, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant parle bien d' « humanité fin en soi » de « règne des fins », etc. ; et il semble, au premier abord, qu'il s'appuie alors, comme dans la *Raison pure*, sur des idéaux de perfection. Cependant, examinez la chose de plus près, vous verrez que « l'homme fin en soi » de la *Métaphysique des mœurs* n'est plus que la raison pratique identique à la liberté, c'est-à-dire la causalité de la raison déterminant des lois univer-

selles. La notion de perfection idéale et bonne en soi n'intervient plus à ce moment. C'est parce que, dans ses traités de morale, Kant veut nous mettre au défi de déterminer quoique ce soit sur la supériorité ou l'infériorité des choses et êtres, sans nous référer soit à notre sentiment de plaisir, soit à l'idée du devoir. Il oublie ce qu'il avait lui même déduit tout au long: 1° les règles qui, sous forme *d'idées* de la raison, permettent de distinguer des « degrés et défauts » comme qualités positives et négatives, sans appel au plaisir et sans appel à la morale; 2° les prototypes qui, sous le nom *d'idéaux* de la raison (non pas de la sensibilité), sont construits *d'après ces règles.* Que nous ne puissions démontrer la réalité objective ni des *idées* de la raison, ni des *idéaux* de la raison, de ce que Platon appelait les εἴδη ou types de perfection, cela ne nous empêche nullement de les concevoir et de les vouloir. Bien plus, selon Kant comme selon Platon, *nous ne pouvons pas* ne pas les concevoir, car les idées seules fournissent à la raison sa satisfaction finale, en ramenant tout à des *unités* et en ramenant les unités à une *unité suprême*, inconditionnelle. Cette unité clôt seule idéalement la poursuite indéfinie des conditions et fournit un point d'arrêt idéal en dehors de la série infinie des phénomènes. Nous demanderons donc de nouveau aux partisans de Kant de nous expliquer comment un idéal de perfection déclaré d'abord nécessaire pour la raison, indépendamment de l'hédonisme et du moralisme, est rejeté ensuite par Kant comme impossible à concevoir sans le secours du plaisir ou du devoir. — L'homme, nous a dit la *Raison pure*, ne peut pas ne pas concevoir et déterminer problématiquement un bien en soi, en prenant le positif des qualités et en rejetant le négatif, selon des règles rationnelles. — Il n'y a pas, dit maintenant la *Raison pratique*, de bien en soi concevable et déterminable avant le bien moral, car il ne serait déterminable que par le *plaisir*. Comment concilier? Dans la *Raison pure*, Kant platonisait

et péripatétisait ; dans la *Raison pratique*, nous n'avons plus la moindre possibilité de *mesurer* les valeurs en dehors du sensible ou de l'inexplicable *Tu dois*, prononcé par la Raison purement formelle, excluant tout *bien* concevable en dehors du pur agréable ou du pur obligatoire. On ne soutiendra pas que Kant ait tiré la question au clair ; les kantiens devraient bien, eux, faire ce qu'il n'a pas fait. De même encore, dans la *Critique de la Raison pratique*, Kant nous affirme que le devoir serait perdu s'il se *déduisait*, parce qu'il se déduirait uniquement du plaisir ; mais nous venons de voir que, dans la *Raison pure*, il avait reconnu lui-même un édifice *d'idées* et *idéaux* de la raison qui permet précisément de déduire le devoir, ou quelque chose d'analogue, ou quelque chose de supérieur. Ce point est encore, semble-t-il, un de ceux où la Raison pratique se retourne contre la Raison pure. Les points de ce genre, quoi qu'on dise, sont assez nombreux. Après avoir déclaré impossible tout « usage » de la Raison pure, est-ce que Kant se prive, dans la Raison pratique, de rétablir au nom du devoir une foule de spéculations qu'il avait prétendues absolument impossibles ? Dans la question qui nous occupe, inversement, ne voyons-nous pas Kant renverser, au profit du devoir, des spéculations sur le *parfait* et ses *degrés* qui lui avaient cependant semblé possibles, quand il ne considérait que la Raison pure ? A vrai dire, il y a quelque mythologie dans ces deux Raisons qui tantôt se battent et tantôt font la paix. Le point central de tous ces mythes, c'est la supposition primitive d'une « forme » qui ne serait que forme, d'une matière qui ne serait que matière. Triomphe de la scolastique. Un bien purement *formel*, qui n'aurait d'autre caractère que l'universalité et serait cependant le bien moral, — comprenne qui pourra. Une matière sans aucune forme, un bien matériel qui se ramènerait tout entier à je ne sais quoi d'indéfinissable et d'indéterminable en dehors de la jouissance sensible, elle-même inexplicable, — comprenne encore qui pourra. Tout le

système de Kant, aussi bien théorique que pratique, repose pourtant sur cette distinction de la forme et de la matière, de la forme *a priori* et de la matière *a posteriori* : nous sommes en plein dans les entités.

Concluons qu'il faut rectifier à la fois Platon et Kant par le point de vue supérieur des idées-forces. Si on reste dans la spéculation, les idéaux platoniciens demeurent sans doute de tous points problématiques; mais, si on arrive à la nécessité pratique de vouloir, ces idéaux deviennent des objets possibles et désirables de la volonté : ils constituent des idées-forces, ayant une valeur scientifique et non ontologique. Bien plus, l'idéal suprême apparaît comme suprême objet d'une volonté qui ne serait pas uniquement réduite à chercher la jouissance sensible ou à satisfaire les besoins matériels de la vie. Dès lors, on comprend que *le meilleur* nous apparaisse d'abord comme une idée-force *persuasive*, puis, par simple conséquence, comme *devant* être et comme secondairement *impératif* (1).

(1) Voir plus loin, livre troisième.

CHAPITRE V

IDÉE-FORCE DU MONDE INFINI

I. Conception de l'immensité ; son effet moral. — II. Conception de la vie universelle : son effet moral.

I

CONCEPTION DE L'IMMENSITÉ ; SON EFFET MORAL

L'idée-force directrice de la morale *objective* est celle de l'univers, tel que nous concevons qu'il *est*, qu'il *devrait être* et qu'il *devra être* pour l'intelligence qui l'embrasserait d'une vue aussi complète que possible. Cette intelligence est celle que, par pure hypothèse, nous attribuerions à un esprit qui serait capable de saisir le tout. Évidemment, nous ne pouvons ici que projeter dans l'infini notre intelligence supposée sans ses limites, projection qui donne lieu à des objections théoriques de toutes sortes. Mais, l'omniscience fût-elle impossible absolument parlant, il y a néanmoins un état idéal de connaissance qui s'en rapproche ; en passant à la limite, on peut donc imaginer une vue adéquate de l'univers. Par là, l'homme conçoit un monde idéal et intelligible, c'est-à-dire le réel qui doit être un jour et sera un jour, parce qu'il est seul rationnel. Cette idée suprême de la pensée ne peut pas ne pas se traduire dans l'activité de l'être pensant. Quelle action exercera donc l'idée-force du monde infini, sous ses divers aspects ?

Tout d'abord, elle apparaît comme idée de l'étendue infinie et de la durée infinie. En morale, l'influence qu'on doit attribuer à ces deux notions, c'est de servir à la conception scientifique et pratique de l'*universel*. Elles nous arrachent en partie à nous-mêmes et nous obligent à nous dépasser ; elles sont les formes les plus larges de l'*objet* qui n'est pas nous, qui du moins n'est pas nous seuls. Elles constituent donc déjà une délivrance du moi individuel, borné à tel point de l'espace ou du temps et qui, à vrai dire, est le corps. Elles commencent à éveiller non pas seulement le « tourment de l'infini », mais aussi l'attrait de l'infini :

L'absolu, l'éternel ; rien après, rien avant.
Hors de cet horizon, l'esprit n'est pas vivant (1).

Nous voudrions, en quelque manière, remplir l'immensité et l'éternité. Nous croyons d'ailleurs les remplir par ce qu'il y a de plus intime en nous, et de là vient le mot de Spinoza : — Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. Du moins l'idée-force de l'éternité nous fait-elle, en tant que nous la concevons, vivre dans l'éternité. Et Spinoza eût pu ajouter : — Nous sentons, nous éprouvons qu'il y a en nous une certaine immensité. Nous pouvons participer à l'immense et à l'éternel non seulement par l'existence et la pensée, mais par l'action, en prenant pour but un bien conçu comme nous dépassant de l'infini, projeté idéalement dans la pérennité du temps et dans l'immensité de l'espace. Nous agissons alors intentionnellement en vue du tout, nous *voulons universellement* ; d'où il est permis d'induire que, d'une certaine manière, nous vivons universellement ou, si vous préférez, que nous vivons la vie universelle.

Ce qui est incontestable, c'est qu'un être concevant l'infinité du monde acquiert, par cela même, la cons-

(1) Victor Hugo.

cience d'une dignité et d'une valeur supérieures ; il ne peut plus ni se confondre ni confondre ses semblables avec l'organisme où sa vie est emprisonnée, avec le point du temps et de l'espace qu'il occupe. En concevant ce point, il le déborde par la pensée. Aussi, dans l'éducation morale, ne saurait-il être indifférent d'élever les esprits à la contemplation de l'infini sous les formes de l'immensité et de l'éternité. Descartes a indiqué, dans ses Lettres, le rôle de l'idée du monde sans bornes. A ses yeux, cette idée renverse la finalité géocentrique et anthropocentrique de l'ancienne ontologie : l'homme redevient pour la science une partie infiniment petite, au point de vue corporel, d'un tout infiniment grand. C'est ce que, après Descartes, vit si bien Pascal : dans le roseau pensant, il releva d'autant plus l'esprit concevant le tout que le corps est plus facile à engloutir sous l'univers qui l'écrase. Kant disait de l'astronomie, en un sens qui rappelle à la fois Descartes et Pascal : « elle anéantit mon importance » ; mais Kant aurait pu ajouter : elle relève mon importance au point de vue de la pensée et de l'action. Un être capable de calculer par la science la marche du soleil, capable de dire à l'étoile : « Dans cent mille ans tu seras ici », un tel être ne peut juger sa valeur propre, en tant que pensant et voulant, comme réduite à celle du bœuf ou du cheval. Il y a encore là un principe d'évaluation scientifique et philosophique, qui ne se réduit point à un simple calcul de plaisir et d'intérêt. Se figure-t-on un Képler ou un Laplace comme *équivalent* à un ciron ? Sans doute nous retrouvons encore, dans cette mesure même de la valeur intellectuelle, un élément sensible : la joie que cause la pensée d'une intelligence embrassant l'infini et, au sein de l'infini, le mouvement des sphères ; mais, en éprouvant cette joie contemplative qui est celle du savant, cette joie d'être à la fois annihilé corporellement par l'univers et capable d'annihiler intellectuellement l'univers, nous classons une telle joie, à cause de son objet, infiniment au-dessus

du plaisir de respirer l'odeur d'une rose ou de savourer une orange. Et cette classification a bien un fondement scientifique, s'il est vrai que, au point de vue même de la science, ce qui se rapporte à l'univers est plus que ce qui se rapporte à un fruit ou à une fleur odorante. Elle a aussi un fondement esthétique, s'il est vrai que le sentiment de l'infinité du tout et de l'universalité de ses lois éveille en nous le sens du sublime, par lequel nous sommes tout ensemble rabaissés à l'infiniment petit et rehaussés jusqu'à l'infiniment grand. Enfin ce sentiment scientifique et esthétique est propre à éveiller le sentiment moral, effet d'une *idée-force* qui nous excite à *vouloir plus que nous-mêmes*, puisque nous *pensons plus que nous-mêmes*. La conception de l'infinité, qui rompt le cercle de notre milieu humain et nous met en rapport avec le milieu universel, nous transporte sur un plan supérieur, sur un sommet. Nous sommes obligés de nous adapter pratiquement à l'atmosphère des hauteurs : notre horizon intellectuel n'étant plus borné, nous ne pouvons plus borner notre volonté : le plaisir que l'explorateur éprouve sur une cime vierge ressemble-t-il à celui de la taupe en son trou noir ?

Mais le point de vue de l'infini purement astronomique ou physique demeure encore trop abstrait. Le monde nous apparaît comme vivant : nous nous élevons à l'idée de la *vie universelle*. A l'immense « machine du monde » que nous représentait la mécanique céleste ou terrestre, nous substituons le mouvant organisme que font concevoir les sciences de la vie. Par là, l'idée scientifique de finalité interne et immanente prend une plus haute importance en notre pensée : nous nous voyons membre d'un grand *corps* animé dont la vie dépasse à l'infini la nôtre dans le temps et dans l'espace. La société humaine n'apparaît elle-même à la science et à la philosophie que comme un système particulier d'organes dans ce grand tout vivant. Alors se pose le point d'interrogation devant lequel la pensée philosophique reste anxieuse : — Que poursuit la vie ?

Pourquoi s'agite-t-elle? Pourquoi s'interrompt-elle dans la mort? Jusqu'à quel point et sous quelles formes recommence-t-elle ailleurs ? L'organisme universel a-t-il un sens et un but? Ce que nous voyons, ce que nous connaissons, ce que nous concevons est-il vraiment le tout de l'être, ou ne serait-ce point encore une simple partie de l'existence, une parcelle du vrai Tout? La considération de la vie, en nous et au dehors de nous, nous amène ainsi devant des problèmes qui ne sont plus seulement biologiques, mais psychologiques et philosophiques. Nous sommes enlevés à la vie purement « matérielle », à ce que les moralistes nomment la vie des sens : un être qui se pose des questions sur la signification du Tout peut-il agir avec la même insouciance enfantine, avec le même culte de son pauvre moi, avec le même égoïsme instinctif que l'animal muré dans le besoin présent ?

La science de la nature et de la vie, reposant sur l'idée de loi et de réciprocité des lois, aboutit nécessairement à la conception d'un *cosmos*, qui est à la fois le postulat et le but final de ses recherches. Les savants contemporains de l'Angleterre ont appelé « émotion cosmique » le sentiment que nous fait éprouver la nature considérée comme ordre infini. L'émotion cosmique est l'admiration du monde entier présent à chacune de ses parties. On peut distinguer deux sortes d'émotion cosmique : celle qui se rapporte au grand monde où, selon la science, nous sommes engloutis, et celle qui se rapporte au petit monde de notre conscience, qui a aussi son infinité :

> Toute l'immensité, sombre, bleue, étoilée
> Traverse l'humble fleur du penseur contemplée (1).

Nos émotions relatives au grand ou au petit univers s'accompagnent d'impulsions analogues à elles-mêmes.

(1) Victor Hugo.

qu'on pourrait également appeler cosmiques. Quand nous pensons l'ordre infini, nous éprouvons ce qu'éprouve le musicien qui fait sa partie dans un orchestre : il ne peut entendre l'harmonie qui l'englobe sans être entraîné à jouer lui-même avec plus de force et de subordination à l'ensemble. Pour le savant comme pour le philosophe, l'univers est un orchestre où notre voix se mêle à des milliers d'autres voix : toute représentation vive que nous nous faisons de l'harmonie générale, du rythme qui entraîne le grand monde visible et le petit monde invisible, toute émotion associée à cette représentation de l'immensité autour de nous et en nous, suscite une *propension* à agir dans le sens même où semble se mouvoir le cosmos, elle suscite aussi une *force* corrélative : nous sommes soulevés, nous sommes entraînés par le concert universel. C'est cette impulsion à agir dans le sens de l'univers et de ses lois, c'est cette idée-force qui apparaît à notre conscience sous la forme d'une *loi* sublime de l'intelligence, quoique ne contraignant pas la volonté individuelle, c'est-à-dire d'une *obligation*. Scientifiquement considérée, l'obligation morale est à la fois humaine et cosmique.

Bien plus, elle peut apparaître à beaucoup d'esprits comme dépassant le monde actuellement ou virtuellement visible, comme exprimant un ordre de choses plus fondamental que tout le reste, l'ordre de l'être véritable par delà les humaines apparences. L'émotion devient alors philosophique. L'idée même d'une existence qui, par hypothèse, serait supérieure aux phénomènes mobiles du temps et de l'espace, l'idée d'une « vie éternelle », c'est-à-dire divine, est une conception métaphysique et religieuse qui a toujours exercé sur l'humanité un attrait analogue à celui du ciel sans fin ou de l'océan sans bornes. Quelque incertaine pour la science positive que puisse être une vie éternelle, comme elle est l'idéale continuation de notre être au delà ou plutôt au-dessus de tous les temps, elle ne peut

manquer d'intéresser notre amour profond de l'être. Le sentiment d'éternité vient ainsi se mêler à celui d'universalité.

La philosophie des idées-forces doit donc admettre une morale cosmologique, qui est parallèle à la morale psychologique. La théorie même de l'évolution aboutit à cette morale, vers laquelle, sans s'en douter, convergent toutes les sciences de la nature et de l'homme. La cosmologie donne un contenu objectif et scientifique à la forme abstraite d'*universel*, que Kant considérait comme loi de la pensée et de l'action. Toutefois, ce contenu est trop illimité pour devenir à lui seul une « règle », d'autant plus que nous ne pouvons pas, nous autres hommes, agir directement sur l'ensemble du monde sans bornes. L'homme doit donc toujours descendre à la considération des objets finis et de leur valeur relative. Seulement, cette relativité des choses *particulières* n'acquiert à ses yeux tout son prix que dans l'idée de l'*infini*. L'homme aspire à être aussi complètement que possible un être humain; or, à un tel être non seulement « rien de ce qui est humain », mais rien de ce qui *est* n'est étranger ; il en résulte que l'idée de l'homme complet enveloppe celle même de l'univers.

LIVRE TROISIÈME

RAPPORT DU SUJET A L'OBJET
THÉORIE DU SUPRÊME PERSUASIF

Si, selon la philosophie des idées-forces, la morale future doit être l'orientation de la conscience et de la volonté vers un *universel* qui se ramène à un vivant *univers de consciences*, quelle forme y recevra le lien du sujet à l'objet ? D'après la tradition classique, ce lien suppose à la fois devoir moral ou obligation, pouvoir moral ou liberté. La méthode scientifique nous prescrit, en premier lieu, de rechercher jusqu'à quel point l'intérêt pris à la *forme universelle* de l'obligation est explicable ; en second lieu, de montrer que cet intérêt n'est pas explicable si on ne fait point intervenir le *contenu* de l'idée morale ; en troisième lieu, d'examiner si ce contenu, qui est l'idée-force suprême du bien pour la société des consciences, donne lieu à un « impératif » ou à un « persuasif ».

CHAPITRE PREMIER

EXPLICATION DE L'INTÉRÊT PRIS A L'UNIVERSEL

I. Explication psychologique tirée du sujet pensant. Joie inhérente à l'acte le plus haut de l'intelligence. — II. Explication par les caractères de l'objet. Forme et contenu de l'universel. — III. Intérêt architectonique et spéculatif. Son unité finale avec l'intérêt pratique.

I

EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE TIRÉE DU SUJET PENSANT

Quelque opinion que se fassent les métaphysiciens, matérialistes ou idéalistes, sur le fond même de la moralité, une doctrine scientifique ne saurait s'en tenir à l'antithèse violente du sensible et du supra-sensible, de l'expérimental et du rationnel, sans moyens termes. Si ce qu'on nomme la « raison » agit « dans le champ de l'expérience », interne et externe, il doit y avoir dans ce champ même des explications expérimentales, plus ou moins complètes, de l'intérêt excité par l'idée morale. Ces explications, qui sont objet de science, se trouvent toutes, selon nous, dans la loi des idées-forces, regardées non plus comme Idées transcendantes, mais comme idées immanentes.

Sans doute, à considérer le fond des choses, nous ne *comprenons* pas la causalité des idées ; mais c'est que, à vrai dire, nous ne comprenons la causalité de

rien, pas plus celle d'une bille qui en pousse une autre que celle d'une représentation qui en amène une autre ou suscite un sentiment. A ce compte, ce n'est pas seulement l'intérêt pris à la moralité que nous ne comprenons point en son fond intime, en son mode d'action le plus secret ; c'est tout intérêt, quel qu'il soit, c'est même tout fait extérieur ou intérieur. Il n'en est pas moins vrai que nous pouvons constater des séquences scientifiques ; nous pouvons même, dans les actes intellectuels et volontaires de la conscience, reconnaître quelque chose de plus réel et de plus actif que dans les états purement sensoriels et dans les choses extérieures. N'est-ce pas en nous, après tout, que nous puisons l'idée d'activité et de causalité proprement efficiente ? Il est donc permis, au moraliste, d'établir des lois scientifiques pour expliquer (autant qu'on peut expliquer quelque chose) l'intérêt pris à la moralité.

Psychologiquement, on comprend fort bien la possibilité d'une action de l'idée morale sur le sentiment. N'est-ce pas une loi de psychologie qu'une joie est immanente à l'exercice de toutes nos opérations intellectuelles ? La plus haute de ces opérations, celle qui rend possibles toutes les autres et les élève à leur degré supérieur, celle qui engendre la science et, avec la science, la puissance sur la nature ou sur nous-mêmes, celle enfin qui engendre la philosophie comme complément de la science, c'est ce qu'on est convenu d'appeler la « raison ». Il est donc inévitable que toute idée de la raison soit une idée-joie et, par cela même, une idée-force. L'intérêt pris à l'universel trouve ainsi une première explication, toute psychologique, dans la satisfaction attachée à l'exercice le plus haut, à *l'acte* de l'intelligence. Et comme il ne s'agit pas seulement de *contemplation*, mais d'*action*, l'acte de l'intelligence devient celui de la volonté et de l'amour ; il est donc la vie mentale à son *summum* d'intensité et d'expansion.

II

EXPLICATION PAR LES CARACTÈRES DE L'OBJET

Passons maintenant du sujet à l'objet. Nous aurons à nous demander s'il est vrai que l'objet soit purement *formel* et cependant nous *intéresse*. On se rappelle l'affirmation paradoxale de Kant : — La législation universelle doit et peut agir sur notre sentiment par elle seule, quoique ce fait soit impossible à comprendre, impossible même à constater, et que peut-être il ne se soit jamais produit dans l'expérience ; car qui sait si jamais homme a observé la loi par pure soumission à la loi comme telle ? Kant s'imagine ainsi que la *forme* de l'universel peut nous intéresser d'un intérêt *pur*. Selon nous, à l'universalité logique ou métaphysique d'une maxime ne s'attachera aucun sentiment moral, tant que nous ne concevrons pas l'universalité de quelque bien qui remplisse le cadre de la loi. Dans le « champ de l'expérience », nous ne nous intéressons jamais à de simples *formes*, mais toujours à des *contenus*, soit de nature objective, soit de nature subjective et psychique. Lorsque nous paraissons prendre intérêt à la forme même, c'est en raison de ce que nous plaçons comme *possible* ou *réel* à l'intérieur. Quant au « noumène », s'il ne nous apparaissait pas tout au moins comme *pouvant* être bon, comme une réalité inconnue qui *peut* et *doit* être *supérieure* aux apparences connues, si nous ne le concevions que comme une sorte d'indifférente matière, abîme glacé d'où tout serait sorti aveuglément, nous n'éprouverions à son égard ni respect, ni amour, ni intérêt quelconque, sinon peut-être un sentiment négatif, une terreur *non religieuse* et *non morale*. La valeur *régulatrice* est inséparable de la valeur

des sujets et objets qu'elle règle. Par elle-même, elle n'a pas plus de valeur morale que l'arithmétique qui compte des choses : ces choses sont-elles des maux, le bon compte que l'on en fait n'en change pas la nature et la rend plus visible ; sont-elles des biens, ce n'est pas l'action de les compter qui les constitue bons. La généralisation ne modifie pas ce qu'on généralise, pas plus que la différenciation ne modifie ce qu'on différencie. La possibilité même *d'universaliser* ne confère à l'objet, par elle seule, que la qualité d'objet universalisable : il reste toujours à montrer que ce qui est ainsi universalisable est une fin bonne, dont l'universalité n'est universellement bonne que parce qu'elle est l'universalité d'un *bien*.

A y regarder de plus près, l'universalité morale n'a d'intérêt que comme expression d'*autrui* et de *tous*, que par son intérieur en quelque sorte altruiste, qui, en dernière analyse, est notre moi projeté dans les autres, notre conscience indéfiniment multipliée au sein de la société. Examinez bien ce qui vous arrête devant une méchante action, et vous verrez que ce n'est jamais la seule *forme* : c'est toujours la considération d'un tort positif, d'un mal déterminable fait à quelqu'un. Universalisé par la pensée, ce mal accroît pour ainsi dire son fond et sa forme de toute l'infinité de l'universel, mais sans cesser d'impliquer des sujets vivants et même *sentants*. Le jour où toute vie, toute activité et toute sensibilité disparaîtraient de l'univers, quelque universel que fût encore ce qui resterait, — s'il restait quelque chose en ce grand trou —, nous y demeurerions indifférents, ou nous n'y prendrions qu'un intérêt logique et métaphysique, comme celui que nous inspire l'universalité de l'espace et du temps (1).

En fait, la forme est déjà elle-même un *contenu*

(1) Si l'universalisation des maximes est insuffisante, à elle seule, pour proposer une fin et donner le branle à la volonté, ce n'est pas à dire qu'on doive méconnaître la valeur et la nécessité de cette universalisation, une fois la fin donnée et le bien déterminé, pour

ou, si l'on veut, un *contenant* universel, puisqu'elle exprime, d'une part, la réalité de l'être universel en voie de développement, d'autre part l'idéal de la conscience universelle comme terme de ce développement. Dès lors, l'intérêt dernier qui lui appartient est celui qui s'attache non seulement à l'humanité entière, mais encore à l'univers et à son unité, soit actuelle, soit possible. Cet intérêt, aux yeux de la science, est *naturel*, puisque le système dont nous sommes solidaires doit naturellement produire en nous, dès qu'il est conçu par notre intelligence, une tendance qui correspond au tout et non plus seulement à nous seuls. En même temps, aux yeux de la science, cet intérêt est *moral*, puisqu'il est le plus haut qu'un être intelligent puisse concevoir, sentir et préférer volontairement. A qui aime tous les hommes dans l'humanité, tous les êtres dans l'être, que voulez-vous demander de plus ? Vous avez ici coïncidence de la forme et du contenu. Une pensée capable de concevoir l'univers et, en particulier, l'universalité des consciences, dont l'humanité nous offre une première réalisation, ne pourra jamais demeurer absolument indifférente à cette idée : il se produira toujours un *sentiment* et une *inclination* de la volonté dans le même sens. Cette inclination pourra être contrariée par l'égoïsme ; mais, là où l'égoïsme sera supprimé ou réprimé, elle reparaîtra toujours, comme un objet léger qu'on cesse de maintenir sous l'eau remonte à la surface.

régler l'usage de ce bien et discipliner les moyens en vue de la fin. C'est le formalisme théorique de Kant qui est inadmissible ; ce n'est pas la règle *pratique* de l'universalisation.

III

INTÉRÊT ARCHITECTONIQUE ET SPÉCULATIF DE L'INTELLIGENCE

Dans le sentiment moral, outre les éléments qui précèdent et qui constituent l'intérêt pratique, il faut encore faire une part à l'intérêt spéculatif de la raison, qui ne contribue pas peu à expliquer l'action de l'idée sur la sensibilité et la volonté. On sait que Kant a non seulement distingué, mais séparé l'intérêt spéculatif de l'intérêt pratique. Il nie obstinément, par exemple, qu'il y ait un intérêt spéculatif à admettre, comme fondement de la possibilité de l'idéal, une réalité supérieure à ce monde visible qu'on nomme la nature; il prétend qu'il n'y a là qu'un intérêt tout pratique et moral (1). C'est ce que nous ne saurions concéder. La *science* de la nature, pour se constituer et se développer comme connaissance positive des phénomènes sensibles et de leurs lois, n'a sans doute aucun besoin de faire intervenir en son propre sein une « réalité intelligible » ; mais Kant n'a-t-il pas montré le caractère *limité* et *insuffisant* de toute science phénoménale du monde, non seulement au point de vue pratique et moral, mais encore au point de vue intellectuel et philosophique ? Dès lors, étant donnée notre constitution avec ses lois, peut-être avec ses illusions essentielles, il y a un intérêt *spéculatif* à concevoir, soit comme possible, soit comme réelle, une condition inconditionnelle de la série des conditions phénoménales. Kant lui-même admet des « choses en soi » ; pourquoi ? D'ailleurs, dans sa *Critique de la Raison pure* (2), il reconnaît que la raison a un intérêt *architectonique* qui l'engage à faire de toutes ses connaissances un système et, pour cela, à les unifier au moyen de l'idée d'inconditionnel ; or un tel intérêt est

(1) *Raison pure*, tr. Barni, p. 85.
(2) Tr. Barni, p. 86.

manifestement *spéculatif* et de nature philosophique. Malgré cela, Kant soutient ensuite que la raison, sans un intérêt *pratique* et moral, sans la considération de l'*action*, serait réduite à un état d'oscillation perpétuelle ; elle ne verrait aucun motif et n'aurait aucun mobile pour admettre l'unité fondamentale plutôt que la pluralité de l'être, la liberté plutôt que la nécessité, l'absolu plutôt que l'universelle relativité, la nécessité plutôt que la contingence, etc. Que devient alors l'intérêt *architectonique* précédemment admis ?

Un des plus intimes fondements de la moralité, selon nous, c'est précisément cette disposition scientifique et philosophique qui caractérise l'homme : sens de l'unité, aspiration à la synthèse totale, réduction de toutes les formes et de tous les êtres à un centre plus ou moins précis, soit force primordiale, soit volonté primitive, soit pensée universelle. On a justement cité comme preuve de notre instinct philosophique la formation du langage : hiérarchie des mots représentant la hiérarchie des idées qui s'enveloppent, catégories intellectuelles et même « catégories verbales », qui impliquent, elles aussi, la tendance à l'unité. C'est l'architectonique de l'intelligence. Dans la société comme en soi-même, l'homme conçoit et veut l'unité : son sens philosophique est choqué par toute conduite qui tend à la dissolution et à la ruine de l'ensemble, à la réalisation du désordre, de la multiplicité sans loi et sans règle. Cet intérêt architectonique de la raison, quand il s'applique au monde des qualités, des biens, des valeurs, la pousse à la conception d'un idéal de perfection suprême, idéal qui, parmi ses caractères, contient l'universalité. Comment ne prendrions-nous aucun intérêt à ce type exemplaire d'existence universelle et de conscience universelle ? Il est impossible de ne pas vouloir exister et vivre universellement, au moins par la pensée, de ne pas commencer en soi par la pensée même une vie universelle ; or, nous avons vu que cette vie commencée par l'intelligence tend, sous la loi des idées-forces,

à s'achever dans le sentiment et dans la volonté réfléchie. C'est cette irrésistible tendance qui, par rapport aux mobiles sensibles, prend la forme du mobile moral. Sous l'intérêt pratique du devoir se révèle ainsi, au point de vue de la science et de la philosophie, un intérêt spéculatif. L'intérêt de la science est la conformité des actions individuelles et sociales aux vraies lois du monde et de son évolution ; l'intérêt de la philosophie est la satisfaction de l'intelligence par une idée qui exprime, conformément à notre constitution intellectuelle, le fondement dernier des actions morales et leur rapport au fondement ultime de l'être.

Ce n'est pas tout. En étudiant la morale esthétique, nous verrons que l'intérêt pris au bien s'explique aussi en grande partie par l'intérêt pris au beau : l'idée du bien universel, dans son contraste avec notre bien égoïste, ne peut pas ne pas produire le sentiment du sublime, si voisin, comme nous l'avons déjà remarqué, du sentiment moral de respect.

S'il en est ainsi, loin d'être « inexplicable », l'intérêt pris à l'idéal suprême est parmi les choses les plus explicables pour notre humaine intelligence, puisqu'il vient de l'intérêt profond et vital pris à la valeur de la pensée, du sentiment, du désir. Pour la morale des idées-forces, l'instinct moral est un besoin à la fois spéculatif et pratique de tout notre être intérieur. Essentiel à la constitution même de la conscience, du sentiment et du vouloir, il n'est pas seulement, comme le croient les partisans de l'empirisme darwinien et évolutionniste, une « survivance atavistique de la période primitive de notre race ». Ces grands mots, prétendus scientifiques, cachent le manque de toute idée. Pour expliquer, au point de vue de l'expérience, le sentiment de *nécessité* interne qui appartient à l'intérêt moral, la philosophie des idées-forces n'a pas besoin d'invoquer la longue contrainte des nécessités sociales enregistrées peu à peu dans le cerveau des civilisés. Selon

cette philosophie, le signe nécessaire de notre humanité est la *conscience de soi*, qui enveloppe un *élément objectif universel* et tend elle-même à la *conscience universelle* ; si donc notre amour de notre être devient naturellement amour de tous les êtres et de tout l'être, c'est parce que notre pensée conçoit naturellement *tous* et *tout*. Le sentiment moral est ainsi ancré au fond même de l'homme ; immanent, il résulte de notre nature *humaine* et, en un sens, plus qu'humaine, puisque nous dépassons l'humanité par la pensée. Concevant l'univers et en cherchant les lois supérieures, nous essayons, sous l'empire de ces idées-forces, de marquer à l'évolution du monde un but universel qui est *notre* but. Telle est la plus haute signification de la moralité.

CHAPITRE II

IMPÉRATIF CATÉGORIQUE, OU SUPRÈME PERSUASIF?

I. Le devoir ne peut-il se déduire? Il est bon que le bien soit. Rapports entre vouloir et devoir; *je dois* et *je veux*. — II. Le *persuasif suprême*. — III. Rapports entre pouvoir et devoir. — IV. Le devoir est-il catégorique et apodictique? Le dogmatisme moraliste. — V. Anomie et autonomie.

I

LE DEVOIR NE PEUT-IL SE DÉDUIRE. — RAPPORTS ENTRE VOULOIR ET DEVOIR

Après avoir vu comment l'intérêt pris à la forme de l'universel dérive naturellement de l'intérêt pris à son contenu, nous devons rechercher jusqu'à quel point la philosophie des idées-forces en peut déduire le « devoir », soit sous forme impérative, soit sous forme persuasive.

Selon nous, s'il y a réellement un devoir, il n'est pas arbitraire, il n'est pas une création de la fantaisie individuelle, comme le soutient Nietzsche; il n'est pas une pure résultante de l'effet accumulé des expériences ancestrales, comme le prétendent Darwin et Spencer; mais il n'est pas non plus primitif en tant que devoir, comme l'admettent les Kantiens; il faut donc, en dépit de Kant et de Fichte, le « déduire ».

Déjà, dans *la Liberté et le Déterminisme*, nous avons proposé une déduction analytique de l'idée-force du devoir : « Le bien *doit* être, cela veut dire, au fond, il est souverainement *bon* que le souverain bien soit ; si donc le bien peut être par nous, il est souverainement bon qu'il soit par nous. »

En réalité, le bien est un *idéal suprême* que nous concevons, et nous le concevons comme objet final de volonté et d'activité, en même temps que d'intelligence. On vient de voir que le *suprême rationnel*, avec son universalité, n'est encore que la forme du *suprême intelligible* : dans son contenu, il appelle le *suprême aimable*, qui seul satisfait notre volonté et aussi, indivisiblement, notre intelligence ; c'est pourquoi nous disons qu'il *doit* être et que nous *devons* le réaliser.

Non seulement on peut ainsi déduire le devoir des caractères de l'idéal, mais on peut aussi le rattacher à ceux du réel et du vrai. Il y a, selon la doctrine des idées-forces, une profonde unité de la morale avec la philosophie première, qui étudie la réalité ultime, comme avec la logique, qui étudie la vérité. Dès lors, il faut se demander si le *doit être* n'est pas réductible à quelque forme de l'*être*, s'il n'a pas son dernier fondement dans quelque *vérité* elle-même inhérente à la *réalité*. En d'autres termes, la nécessité morale doit reposer sur quelque nécessité à la fois intellectuelle et réelle ; sans quoi, le *devoir* constituerait une sorte de monde à part, suspendu dans l'éther, attendant pour ainsi dire la vérité ou, tout au moins, la réalité dont il a besoin. D'autre part, une conception totale et vraie de la réalité doit envelopper en elle-même le *doit* rattaché à l'*est*. Le seul moyen de réconcilier ainsi les divers termes, c'est, ainsi que nous l'avons fait, de concevoir le *doit* comme une *idée-force*, la plus haute de toutes, mais dont la *vérité* est fondée elle-même sur la *réalité* la plus radicale à nous connue, le vouloir, avec la conscience qui en est inséparable. En se réfléchissant sur lui-même, notre

vouloir arrive à concevoir aussi l'ensemble des autres volontés et l'univers idéal qu'elles peuvent former par leur union. Je *dois* signifie, au fond : je *veux* l'univers idéal que je *pense* ; je le veux sans condition et sans restriction tant que je le considère en soi, parce qu'il est la suprême satisfaction et de ma volonté intelligente et de toute volonté intelligente. Le devoir est donc un vouloir qui se pose, s'affirme et se conçoit comme *vrai*, *intelligible*, *rationnel* autant que *réel*.

Si rien ne contrariait ce vouloir, qui est la bonne volonté radicale, il se réaliserait de lui-même en se concevant ; l'idée-force suprême serait action indéfectible. Mais la réalisation du vouloir impliqué dans l'idée de devoir est soumise à des obstacles et exige un effort. C'est cette nécessité d'un effort qui change le *je veux* en *je dois*. *Je veux* rencontre au dehors de nous et au dedans même de nous des puissances opposées qui semblent dire, elles : Je ne veux pas. L'idée de *devoir* est une relation de la volonté intelligente à ses limites, qui, pour le philosophe, se ramènent à d'autres volontés. Le devoir est donc une opposition de volontés.

Non seulement *je dois* nous paraît signifier *je veux*, mais il signifie encore : *je veux devoir*, j'accepte de devoir, parce que cela est plus conforme à l'idéal suprême de ma volonté, de mon intelligence, de ma sensibilité, de tout mon être, idéal qui est aussi celui de tous les autres êtres. La conception de cet idéal devient d'abord, sous forme impersonnelle, celle de ce qu'*il faut* faire, puis celle de ce que *nous devons* faire personnellement ; aussi a-t-elle fini par acquérir, dans la conscience humaine, l'apparence d'une loi *impérative*. Devant la volonté de l'universel placez des volontés contraires, des forces faisant obstacle (et il y en aura toujours), faites-la se heurter, en nous et hors de nous, à l'égoïsme né du besoin : c'est alors qu'elle prendra cet aspect impératif. Elle déploiera une sorte de force impulsive ou répressive qui, au point de vue psycho-

logique, sera l'analogue d'un commandement. L'impératif est cette force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir, idée *impérieuse* par rapport aux idées inférieures et qui pourtant, en elle-même, est une idée de *libération*, non de *sujétion*.

II

LE PERSUASIF SUPRÊME

La morale la plus élevée n'est pas celle de l'obligation proprement dite, de la légalité, qui conserve encore je ne sais quoi de physique : elle est la morale de la liberté. La suprême expression du bien n'a pas lieu en termes de loi. La morale des idées-forces relègue au second rang l'idée d'obligation ; elle ne la considère, nous venons de le montrer, que comme une expression symbolique du vouloir le plus rationnel rencontrant dans la réalité des volontés ou forces contraires.

C'est pourquoi, au-dessus des impératifs, il faut placer ce que, depuis longtemps, nous avons appelé le *persuasif suprême*, expression plus exacte du rapport entre le bien idéal et la volonté. N'entendez point par là une sorte de persuasion arbitraire et comme contingente, semblable à l'attrait que peut produire tel goût particulier ou telle tendance spéciale. La persuasion attachée à la suprématie de l'idée du bien est installée au cœur même de l'être conscient. Nous ne pouvons pas ne pas être attirés par le bien universel, dès que son idée n'est plus contrariée en nous par les idées égoïstes venues des besoins de la vie. Il y a là, en quelque sorte, un charme souverain, et c'est nous-mêmes, dans ce que nous avons d'universel, nous-mêmes en tant qu'unis au tout, qui nous per-

suadons (1). En un mot, le persuasif suprême est infaillible comme motif, non en vertu d'une nécessité de contrainte, mais en *vertu même de la disparition progressive des nécessités et contraintes*. Ce que nous *devons*, encore une fois, c'est ce que nous *voulons déjà au fond même de notre être et de notre conscience*, par cela même que nous avons en nous un *vouloir qui va à l'universel comme notre pensée*, non pas seulement un vouloir concentré dans le moi égoïste. Ce qu'on est convenu d'appeler devoir est l'expression de ce vouloir intellectuel qui se pose en face du vouloir-vivre sensible. La crainte de la pénalité sociale, la crainte de l'opinion publique ne fondent que des impératifs de contrainte ; la satisfaction directe attachée à l'*action* morale et surtout l'attrait exercé par la contemplation de l'*idéal* moral, voilà le *persuasif de la liberté*.

Nous avons depuis longtemps admis, avant Guyau, que, sous sa forme supérieure et chez les esprits élevés, la moralité cessera d'offrir le caractère proprement *obligatoire* (2). Sera-ce donc là ce que Guyau a appelé un « *équivalent* » de l'obligation ? — Comme le *plus* est l'équivalent du *moins*. La volonté de l'idéal universel est plus et mieux qu'une loi impérative ; elle est déjà la moralité commencée, tendant à envahir tout notre être par la vertu des idées-forces ; elle est le point de coïncidence du vouloir et du devoir. Ce point de coïncidence, nous l'avons reconnu au fond même de l'acte par lequel l'homme prend conscience du *moi* dans son rapport aux *autres* et au *tout*. La *conscience immanente*, qui nous pose individuellement et nous unit à tous les autres, s'élève au-dessus de la société humaine, qu'elle déborde, au-dessus de l'univers, qu'elle corrige. C'est ce fait de la pensée personnelle concevant par la réflexion sur

(1) Nous ne parlons pas encore de la persuasion qui aboutit à l'acte, mais de celle qui nous fait simplement juger et sentir que l'idée du bien universel est vraiment *suprême*.

(2) Voir *la Liberté et le Déterminisme*.

soi l'idéal universel, c'est ce fait qui, selon nous, explique le « devoir » : l'homme s'impose spontanément, par auto-persuasion, de réaliser dans sa conscience individuelle, dans la conscience sociale, dans le monde entier, autant qu'il est en lui, un ordre idéal qui soit universel comme la pensée. Et cet ordre idéal n'est pas simplement de nature *intellectuelle*, il est de nature *sensitive* et *volitive* : il est un idéal de bien volontaire, de beau volontaire, de bonheur se produisant lui-même par l'effort de chacun et de tous. Comment ne serait-il pas persuasif, puisqu'il répond à notre plus haute volonté ?

III

RAPPORTS ENTRE POUVOIR ET DEVOIR

Nous sommes arrivés au plus intime de ce que l'on appelle la moralité, et nous ne devons pas craindre d'insister sur ce point fondamental. Outre la coïncidence que nous venons d'admettre entre le vouloir de l'idéal universel et le devoir, nous devons maintenant reconnaître une coïncidence non moins profonde entre le *pouvoir* et le *devoir*. Mais c'est sur la nature de ce pouvoir qu'il faut s'entendre. Il apparaît d'abord comme restrictif. L'action réprimante que l'idée morale exerce sur les mobiles sensibles est, d'après ce qui précède, une résistance opposée à ces mobiles par notre *conscience du moi*, conscience plus que « formelle », conscience *réelle* qui, en saisissant son être, saisit aussi plus ou moins explicitement l'être d'autrui et l'être universel, en contraste avec les mobiles particuliers. Cette résistance, à son tour, implique conscience d'une *puissance*, et d'une puissance impulsive, non plus seulement restrictive. Cette puissance est en elle-même un *vouloir*, non seulement un vouloir-*vivre* mais un vouloir-*être* et un vouloir-*être universellement*. La conscience profonde

du sujet, dans son rapport à l'objet, tend à *se maintenir* et à durer, à être pour soi et à durer pour soi ; bien plus, elle tend à s'accroître au-delà de toutes limites, même celles de l'individualité, à être et à durer pour autrui ; telle est la tendance positive et impulsive, non pas supra-naturelle, mais naturelle, qui prend une forme négative et limitative par rapport aux obstacles également naturels. Quoique cette tendance apparaisse alors, avec plus ou moins de vérité, comme *impératif catégorique*, *ordre* et *commandement*, nous y avons reconnu un vouloir conscient qui s'affirme lui-même devant tout ce qui le nie ou le contrarie. Ce n'est pas le vouloir intemporel de Kant, dont l'homme n'a aucune conscience ; c'est le vouloir radical et immanent qui nous constitue et dont nous avons la conscience perpétuelle. Ce vouloir, jusqu'à présent, s'est exprimé par les deux conceptions, d'ailleurs exotériques, du *libre arbitre* et de la *loi* morale. On suppose, d'un côté, une *loi* venue d'en haut, de l'autre, un pouvoir des *contraires* qui est capable de l'exécuter, enfin un *choix*, un coup de volonté qui réalise un des deux contraires alors qu'il aurait pu réaliser l'autre. Cette représentation des rapports du pouvoir au devoir est sujette à une foule d'objections. Ce n'est pas le lieu de les développer : ne l'avons-nous pas fait depuis longtemps dans *la Liberté et le Déterminisme*? Disons seulement qu'il faut ramener à quelque unité plus profonde le devoir et le pouvoir, faire même sortir le premier du second. C'est ce que Guyau a tenté. L'être est, selon lui, tenu à produire ce qu'il est capable de produire et de créer : il a le sentiment d'une puissance positive qui *doit* parce qu'elle peut. « On a trop interprété, jusqu'ici, le devoir comme le sentiment d'une *nécessité* ou d'une *contrainte* ; c'est, avant tout, celui d'une puissance. » On ne saurait mieux dire, pourvu qu'on interprète bien cette puissance. Nous accordons à Guyau que « le devoir est une expression détachée d'un certain pouvoir » qui nous est immanent ; sans cela, comment y aurait-il

devoir, puisque la fin conçue n'envelopperait pas en même temps une causalité capable de la réaliser, puisque l'idée ne serait pas force? C'est le point de vue qu'avait développé *la Liberté et le Déterminisme*. Mais l'auteur de l'*Esquisse d'une morale* considère *tout pouvoir*, quel qu'il soit, comme engendrant une sorte d'obligation proportionnelle à agir, pour la seule raison (mécanique et dynamique), qu'un pouvoir est une force demandant à se déployer et exerçant une *pression* sur les obstacles. C'est ce que Nietzsche devait soutenir à son tour. Ainsi l'eau du fleuve retenue par une digue et qui *peut* couler, *doit* couler. Il y a là, semble-t-il, confusion de la nécessité physique et de la nécessité morale. Pour nous, la seule idée-force qui ait un *pouvoir* identique au *devoir* ou capable de s'exprimer en termes de devoir, c'est l'idée du bien universel engendrant bonheur universel. Nous venons de voir que cette idée-force, qui est l'idéal supérieur, ne prend la forme d'une contrainte que relativement à tous les *objets* particuliers, dont aucun ne lui est adéquat, à tous les *mobiles* particuliers qui, chez le *sujet*, répondent à ces objets. En elle-même, cette idée-force nous a paru un pouvoir spontané, ne faisant qu'un avec le vouloir radical qui, sans les obstacles nés des besoins et nécessités physiques, tendrait spontanément au maximum de bien enveloppant le bien des autres. Par cette conception, qui remonte à notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme*, la morale des idées-forces fait une part légitime et à la théorie de Guyau, selon laquelle le devoir est une expression de la force intensive et extensive inhérente à la vie, et à la théorie de Nietzsche, qui place au-dessus de tout, au-dessus même des « devoirs », comme une idole, la « volonté de puissance ». La puissance vitale de Guyau et la puissance métaphysique de Nietzsche ne sont, selon nous, que des extraits du vouloir psychologique, qui est en même temps pensée et amour, et qui fait, en définitive, le fond de toute idée-force.

IV

LE DEVOIR EST-IL CATÉGORIQUE ET APODICTIQUE ? LE DOGMATISME MORALISTE

L'universalité, selon les principes de Kant, ne pourrait devenir loi *certaine* que si elle était accompagnée d'une intuition du bien ; mais, aux yeux de Kant, l'intuition sensible est insuffisante et l'intuition supra-sensible est absente ; il ne reste donc qu'une universalité vide au point de vue supra-sensible et toujours incomplètement remplie au point de vue des intuitions sensibles particulières. Qu'est-ce alors, sinon un *idéal*, que Kant n'a pas le droit de présenter comme *certain* ?

On a beau parler d'une *certitude apodictique*, la raison ne peut être une loi apodictiquement certaine, selon Kant lui-même, que si elle est *universellement* et *absolument objective en dehors de nous et au-dessus de nous* ; or, c'est ce que, d'après la *Critique de la Raison*, nous ne *savons* pas. Donc, conclurons-nous, nous ne *savons* pas non plus, de science certaine, si la *loi* morale est vraiment une loi objective, fondée dans la réalité absolue. Donc la raison *pratique* n'a pas en soi une certitude que n'aurait pas la *spéculative*. Donc encore il y a, au point de vue de la science et de la philosophie, un doute fondamental qui s'élève à propos de l'*action* comme à propos de l'*intellection*. L'action volontaire n'est, pour la science, que la pensée réalisée dans le sentiment et la volonté ; la plus haute action n'est, pour la science, que la plus haute pensée réalisée avec l'aide du plus haut sentiment et de la plus haute inclination ; mais la pensée peut et pourra toujours élever un doute sur sa propre objectivité.

En vain Kant répond que dans son impératif apodictiquement certain n'est impliquée aucune affirmation transcendante ; cela est-il bien vrai ? La première affir-

mation qu'il fait, — celle d'une *Raison* universelle et, au fond, divine, qui devient loi certaine et catégorique, — est une affirmation transcendante; bien plus, elle est *l'affirmation même du transcendant*. Théorique, cette affirmation tombe sous tous les points d'interrogation que la raison humaine amoncelle autour de soi et sur soi ; pratique, elle se réduit à agir sous une supposition naturelle et rationnelle, je veux dire la supposition, motivée à une foule de points de vue, d'un suprême idéal du bien, auquel nous nous dévouons de fait sans en pouvoir affirmer l'absolue réalité objective. Le devoir est, selon nous, une idée *problématique*, qui, au point de vue théorique, commande *problématiquement*, quoique, au point de vue pratique, elle nous paraisse impérative et catégorique. Cette « Raison plus qu'humaine », en effet, a besoin d'être *acceptée par notre humaine pensée et notre humaine volonté* comme étant réellement universelle et absolue ; or, pour quels motifs l'acceptons-nous ? Il n'y en a que trois possibles, et ce sont ceux que nous avons tout à l'heure développés : 1° parce que l'idée rationnelle est la plus haute de nos idées et que notre intérêt rationnel, — qui est aussi un intérêt profondément volontaire, — nous incite à ne pas considérer comme zéro le suprême intelligible ; 2° parce que la pensée universalise un maximum idéal de *perfection*, de bonté, de beauté même et de *bonheur*, qui exerce sur notre sentiment l'attrait du suprême délectable ; 3° parce que notre volonté radicale tend à une plénitude de vouloir et de pouvoir qui est le suprême désirable ou, si l'on peut dire, le suprême appétitif et volitif. Les anciens avaient raison, malgré toute l'ontologie qu'ils y mêlaient, d'appeler l'idéal le « souverain intelligible » et le « souverain aimable » ; la science moderne confirme leurs vues. Ou je m'intéresse à cet idéal, ou il me laisse indifférent : dans le premier cas, je me l'impose, comme résistant aux penchants égoïstes et devenant, par rapport à eux, ce que je *dois* faire. Dans le second cas, toute scolas-

tique échouera pour me faire sortir de l'indifférence et me faire prononcer le : *je dois*. Une considération de « législation pure *a priori* » ne me touchera pas, à moins que, dans ce code de formes, je ne replace une réalité, qui sera la perfection consciente et la béatitude de tous les êtres, y compris moi-même. Nous ne nous intéressons au suprême aimable que parce que nous l'aimons. Il y a des hommes qui n'aiment pas, ou plutôt n'aiment pas assez, d'autres qui aiment davantage : voilà la vraie classification humaine. Quant à mesurer les responsabilités, nul ne le peut. Donc, en somme, aimez-vous la « raison » ? Aimez-vous, sous la raison et par la raison, le règne du suprême et mutuel *amour* produisant la suprême félicité ? Voulez-vous, en pensée et en acte, conférer l'objectivité à toutes ces idées-forces liées entre elles ? Voulez-vous du moins agir comme si elles étaient objectives, comme si le souverain idéal était déjà ou pouvait devenir la réalité souveraine ? De votre réponse et de sa traduction en actes dépendront votre moralité, votre bonté, votre beauté intérieure, votre dignité d'être raisonnable concevant l'univers. Mais il ne s'agit plus ici d'un jugement catégorique, qui, en définitive, reposerait lui-même sur une hypothétique Raison divine ; il s'agit d'un ultime objet de pensée et de volonté, que la science même peut et doit reconnaître comme existant dans l'esprit de l'homme. Puisqu'il reste ainsi un x dans l'impératif prétendu *catégorique* et *apodictique*, il faut que moi, pratiquement, par respect et amour de l'idéal le plus élevé, c'est-à-dire par auto-persuasion, je fasse abstraction de cet x pour me subordonner et, au besoin, me sacrifier à l'idéal, *advienne que pourra*.

Pourquoi ne pas accepter franchement ce doute théorique et pratique ? Le dogmatisme moral de Kant ne peut que faire illusion : il contredit son doute spéculatif ; il compromet l'autorité même du « devoir » en voulant la fonder sur une portée objectivement absolue et certaine que la critique de l'absolu objectif a d'avance frappée

de suspicion. Soyons sincères ; ne prétendons pas plus pratiquement que théoriquement sauter au-dessus de notre propre tête. Impossible d'admettre que la Raison, quand elle est spéculative, pose un simple « problème » — le noumène — et que, quand elle est pratique, elle formule cependant un impératif *catégorique*. Si le noumène n'est qu'un problème, l'impératif n'est catégorique que problématiquement, *au cas* où il se trouverait qu'il existe effectivement des *noumènes*, qu'ils auraient une *causalité*, enfin que la *forme* de cette causalité serait l'*universalité*. Telle est la vraie conception *critique*, à laquelle Kant veut substituer une affirmation dogmatique. Le procès, d'ailleurs outré, qu'il avait fait lui-même à la *raison pure* ne saurait, sinon par une inconséquence, aboutir au dogmatisme également outré de la raison pratique. Il faut rendre à la raison ses titres spéculatifs pour lui conserver des titres pratiques, et, si les titres spéculatifs ne constituent pas une certitude apodictique, les titres pratiques ne constitueront pas non plus une certitude absolue. Ne vaut-il pas mieux, comme nous le faisons, dire franchement que le *devoir*, qui est une nécessité psychologique et sociologique certaine, qui est aussi une déduction certaine de notre constitution d'êtres conscients et « raisonnables », devient, dans son dernier et absolu fondement, qui est plus que social et aussi plus que psychologique, un *problème* touchant la nature et le sens de la réalité objective ? Ce problème est posé non seulement par les nécessités de la pratique individuelle et sociale, mais par notre structure même d'êtres conscients et aimants ; notre amour pour l'idéal persuasif peut seul le résoudre pratiquement et par le fait.

En substituant ainsi le terme de *persuasif* à celui d'impératif, nous ne nous figurons pas avoir trouvé le dernier mot qui exprimerait les choses d'une manière adéquate. Là encore, il subsiste quelque chose de métaphorique, puisque c'est nous-mêmes qui nous persuadons, puisque c'est au fond de notre conscience que

l'idéal universel prend vie. Le mot d'auto-persuasion n'en est pas moins l'expression la plus exacte de cette force de conviction à la fois intellectuelle, sensitive et volitive, qui appartient à l'idée suprême.

V

ANOMIE ET AUTONOMIE

L'autonomie n'est, selon nous, qu'un dérivé de la persuasion qui précède l'établissement de toute *loi*. La volonté autonome ne peut être une volonté *pure* qui ne serait que volonté, car alors elle n'envelopperait pas même une *idée de loi* ; elle est donc une volonté intelligente, capable de concevoir sa loi intelligible et de s'y déterminer par auto-persuasion. Nous donnons ainsi sa vraie signification psychologique et morale à la théorie de l'autonomie. Principe de tout droit individuel, l'autonomie ne réside pas dans l'individualité close, mais dans la personnalité ouverte à tout et à tous, dans cette forme supérieure de la conscience qui devient conscience d'autrui. Elle dérive du caractère en même temps personnel et impersonnel de l'intelligence.

L'auto-persuasion suppose une *anomie* antérieure, dont elle nous fait sortir. Elle suppose aussi que, dans l'avenir, l'anomie croîtra sur une foule de points, en même temps que la loi, pour être transformée par notre volonté en loi volontaire ou autonomie. C'est ce que Guyau a supérieurement démontré ; sa démonstration vient se rattacher tout naturellement à notre principe de l'*idéal persuasif*.

La substitution de cet idéal à la loi impérative fait à la fois la part du dogmatisme moral et celle du scepticisme moral, car elle explique la variabilité des lois éthiques à travers l'histoire et justifie la forme de plus en plus libérale qu'elles prendront à l'avenir. Dans nos *Éléments sociologiques de la morale*, nous avons déjà

répondu à ceux qui ne voient dans l'éthique que changement sans règle, subordination passive aux conditions protéiformes de la vie en commun. Nous avons fait voir que les variations portent sur les connaissances scientifiques et sociologiques, non sur l'intention de procurer le plus grand bien à ses semblables et à la collectivité. Si on punissait chez les Juifs la profanation, c'est qu'on y voyait un acte attirant sur la tribu la colère céleste; si on ne la punit plus chez les Français, c'est qu'on n'y voit plus ni un danger de malédiction pour la patrie, ni un tort fait aux compatriotes. Il y a en morale, comme nous l'avons montré (1), une majeure toujours et partout la même : « Procure le vrai bien et évite le vrai mal à tes semblables comme à toi. » Les mineures sont des déterminations de l'idée du vrai « bien » ou du vrai mal, comme aussi de l'idée de nos « semblables ». Ces mineures diffèrent évidemment selon l'état social et selon l'état intellectuel, je veux dire selon les connaissances scientifiques, psychologiques, sociologiques, philosophiques, etc. Mais la variabilité des mineures et des conclusions n'entraîne en rien celle de la majeure. Remontez assez haut, vous verrez que les actions les plus contraires, comme de faire vivre longtemps son vieux père ou de délivrer son vieux père de la vie, procèdent de la même intention morale : — Procurer le bien aux autres, surtout à la famille et à la tribu (2).

Quand donc on dit que les mêmes lois morales sont valables pour tous les hommes, il faut sous-entendre : dans les mêmes conditions. De plus, il faut comprendre ces conditions non seulement comme extérieures, mais comme intérieures : tel homme très intelligent, ou ayant une sensibilité plus grande, ou de bons instincts plus développés, constitue pour la loi morale un « milieu interne » différent des autres. La moralité est condition-

(1) Voir nos *Éléments sociologiques de la morale*.
(2) *Ibid.*

née de telle et telle manière par tel caractère et telle nature d'homme, tout comme elle est conditionnée par le milieu extérieur, physique ou social. C'est ce qui fait qu'on dit, par exemple : *Noblesse oblige* ; on pourrait dire aussi : *Intelligence oblige*, *science oblige*, etc. L'identité de la loi universelle est abstraite et, comme celle de toute loi, subordonnée à l'identité des conditions particulières. Dès lors, comment l'interprétation de l'idée morale n'aurait-elle pas varié avec toutes les conditions internes et externes traversées par l'humanité ? Peut-on attendre d'un sauvage ou d'un barbare la même interprétation de la vie et du monde, le même code moral que d'un raffiné de la civilisation moderne ? Aujourd'hui encore, malgré les progrès accomplis, nous devons nous défaire de ce qu'on pourrait appeler une définition *catholique* de la morale, comme nous nous défaisons peu à peu du concept catholique de la religion. Par catholique, entendez la prétention à des dogmes universels et immuables. Grâce à l'éducation romaine, qui admet une sorte d'absolutisme ontologique, moral et religieux, une foule d'esprits se représentent la morale ou comme immuable ou comme nulle : *sit ut est, aut non sit* ; ils en excluent toute idée de changement et de devenir. Ainsi Bossuet voyait dans la variation des églises protestantes une condamnation de ces églises. L'esprit moderne n'a pas cette intransigeance. Il réclame toujours un point fixe, à savoir qu'il y ait une vie désintéressée en vue du tout dont nous faisons partie ; mais il tend à s'affranchir des églises morales comme des églises religieuses, des dogmes moraux comme des dogmes théologiques. Variation lui apparaît non comme signe de fausseté, mais comme signe *possible* (je ne dis pas *nécessaire*) d'une vérité plus complète. L'esprit moral conforme à la science, tout comme le véritable esprit religieux, ne saurait admettre un état de repos inerte : on a pu dire avec raison de la morale ce qu'on a dit de la religion, de Dieu même : *fit*, *non est*. Ce devenir n'emporte pas dans son flux la conception

même d'une moralité, pourvu qu'on entende par là un suprême persuasif auquel notre constitution intelligente et aimante se fait elle-même une *loi* de travailler. Le changement ne porte que sur les déterminations de l'idéal dans ses rapports avec le réel. La variabilité morale, qui fut jadis le grand argument des sceptiques, devient ainsi, dans la philosophie des idées-forces, un argument en faveur de la persuasion intérieure, puisque le perpétuel mouvement de l'idée cherchant à se réaliser nous la montre indestructible et omniprésente : elle *devient* sans cesse, donc, en une certaine mesure, elle *est*. Le point de vue *statique* ne saurait être le seul en morale, parce qu'il n'est le seul ni dans la vie individuelle, ni dans la vie sociale. Il y a chez l'individu, il y a dans la société, il y a dans le perpétuel rapport de l'individu à la société un certain nombre de conditions stables et un certain nombre de conditions changeantes ; comment l'idéal moral aurait-il la stabilité d'une étoile fixe? D'abord à l'état de nébuleuse, il ne se condense que peu à peu, pour briller à la fin de tout son éclat. Changeant avec le temps et avec l'espace, se réalisant lui-même par une perpétuelle correction de lui-même, se créant ainsi par la pensée de soi, il n'est pour cela ni moins lumineux ni moins désirable.

En même temps que la variabilité, on met sans cesse en avant la relativité de la morale. Sous un certain rapport, la science du bien est relative comme toutes les sciences qui aboutissent à la pratique. En effet, la question proprement pratique est l'*application* des principes aux faits particuliers et changeants : elle ne consiste pas à saisir le bien absolu et le mal absolu, mais à déterminer le meilleur relativement, c'est-à-dire ce qui peut *devenir* meilleur et *comment*, étant données telles et telles relations avec tel milieu naturel ou social. Mais, d'autre part, la moralité en elle-même, la moralité comme intention universelle, n'en demeure pas moins une spéculation en acte sur le bien suprême : je ne puis me donner définitivement qu'à quelque chose de défi-

nitif, me vouer tout entier qu'à quelque chose de total. Nous n'irons donc pas, comme certains disciples de Renan, jusqu'à vouloir fonder la vertu non seulement sur le scepticisme métaphysique, mais encore sur le scepticisme moral : sorte de « point d'honneur », stoïque gageure avec soi-même ! Une telle morale ne sauverait de l'abaissement que quelques rares exceptions.

De même, nous ne saurions soutenir, avec Nietzsche, que le stade ultime du progrès sera non seulement l'*anomie* dont avait parlé Guyau, mais l'*amoralisme*. Nietzsche, Stirner, les libertaires et anarchistes supposent que la moralité est tout entière restrictive et prohibitive ; d'où il suit que, si on écarte les obstacles à la libre activité individuelle ou sociale, on abolit du même coup la « soi-disant science de la morale ». Mais cette conception purement *restrictive* de la moralité est fausse et même contradictoire : la suppression des obstacles n'a de valeur qu'autant que la chose contrariée par ces obstacles est valable en elle-même. La diminution des entraves collectives à l'activité individuelle ne suppose donc nullement que cette activité soit ou devienne *amorale*. La science du bien n'est point seulement « inhibitive des activités naturelles et présociales » ; elle est le développement d'activités et de qualités qui sont l'achèvement ou le complément des autres. N'avons-nous pas vu plus haut que la moralité est, en son principe, essentiellement positive et, pour ainsi dire, propulsive, quoiqu'elle prenne dans l'application la forme inhibitive et répressive par rapport aux instincts inférieurs ?

Nietzsche, en prétendant abolir la morale, voulait laisser le champ libre à la guerre éternelle ; d'autres, partant du même amoralisme que lui, rêvent pour l'avenir une paix également étrangère à toute moralité. Les luttes sanglantes de nos ancêtres, animaux et sauvages, étaient déjà *amorales*, disent-ils, et la science ne prononce plus aujourd'hui de sentences pour les condamner ; de même, nos descendants éloignés, au lieu d'une condi-

tion guerrière amorale comme celle de nos ancêtres, auront une condition pacifique amorale. — On peut répondre, d'abord, que nos plus sauvages aïeux avaient, au milieu de leur férocité, un vague instinct de justice et un instinct déjà moins vague de dévouement. Ces deux instincts ont pu se manifester autrefois sans que nous en sachions rien aujourd'hui. La tendance au dévouement, en particulier, se montre jusque chez les singes, les chiens et mille autres animaux : comment aurait-elle été étrangère aux hommes? Dans un précédent volume, nous avons montré que les plus anciens moralistes sont les animaux eux-mêmes. Quant au « fauve blond », il y avait pour lui un *mérite* moral possible jusque dans le milieu physique et social le plus défavorable. Nulle raison péremptoire ne permet d'affirmer chez l'homme d'autrefois la complete « amoralité », pas plus que nous ne pouvons affirmer le vide dans la nature ; à plus forte raison, la prétendue amoralité de l'homme à venir est-elle une utopie. Si pacifique que soit devenue la condition humaine, si paradisiaque que soit la terre, si angélique le cœur de l'homme ou de la femme, il y aura toujours des efforts à accomplir, des diversités de caracteres et de conditions qui rendront inévitable une opposition des volontés, quelque réduite qu'elle soit : il y aura donc toujours une regle morale à l'égard des autres hommes. Il y aura aussi toujours une moralité *personnelle*, tant que vous n'aurez pas aboli la souffrance, la maladie, la mort, tant qu'il faudra à l'homme, pour vivre et bien vivre, du courage, de la sagesse, de la tempérance. Ces vieilles « vertus » privées des anciens sont éternelles, tout comme leurs vertus publiques, justice et bienveillance : quel état social permettrait de s'en passer ? Autant vaut rêver un systeme solaire sans gravitation. L'anarchie civile et politique fût-elle devenue possible, à tel point que les hommes n'eussent plus besoin, comme le voulait Guyau, ni de *lois* ni de *sanctions*, il faudrait toujours qu'ils se fissent chacun leur loi, quand même cette loi ne recevrait qu'une seule applica-

tion, celle du moment présent. Il faudrait aussi qu'ils se fissent chacun leur sanction, dans leur contentement intérieur, puis dans le contentement des autres et dans l'amour des autres pour eux. La suppression de toute autorité et de tout commandement, ἀρχή, ne serait pas la suppression de toute *rationalité* dans les actes, de toute *amabilité* chez leurs auteurs ; ce serait, au contraire, le triomphe de la raison et de l'amour. Or, qu'est-ce que la moralité, sinon la raison et l'amour se réalisant dans les conditions de la nature et de l'humanité ? Loin d'être amorale, l'activité future des hommes sera de plus en plus morale. A supposer que, dans un lointain avenir, les hommes fussent tous changés en saints, la sainteté serait l'achèvement, non l'évanouissement de la moralité. Il y aura donc toujours une éthique ; qu'elle soit *persuasive* au lieu d'être proprement impérative, comme nous le soutenons depuis si longtemps, qu'elle soit sans obligation ni sanction, comme l'a soutenu à son tour Guyau, elle sera toujours une morale ou, si l'on veut, une sur-morale, digne des vrais sur-hommes ; et ses derniers ne seront pas les *puissants*, ivres de *volonté de puissance*, les « audacieux », les « orgueilleux », les « voluptueux » qu'adorait le chantre de Zarathoustra ; ils seront les justes, les bienveillants et les bienfaisants.

En résumé, il faut jusqu'à un certain point, en éthique comme ailleurs, substituer à l'*esse* le *fieri* ; mais les *mœurs* n'en constituent pas moins une statique sociale dont les *lois* sont fixes dans l'ensemble, malgré les écarts individuels ; c'est là le règne de l'hétéronomie. Les lois civiles sont aussi un mécanisme et un organisme déterminé en ses parties essentielles ; c'est encore là le règne de l'hétéronomie. La *justice*, déjà plus libre, demeure cependant réglée par les conditions de la vie sociale. Seul l'amour de l'idéal persuasif « souffle où il veut » et sous les formes qu'il veut. Il est anomie, il est aussi autonomie. Par cette doctrine, la morale des

idées-forces concilie entre elles, en les superposant, l'hétéronomie, l'anomie et l'autonomie, de même qu'elle concilie la variabilité et l'unité. Elle prend ce qu'il y a de meilleur dans tous les systèmes, sceptiques, platoniciens, aristotéliques, stoïciens, ainsi que dans le christianisme platonisant et dans le Kantisme ; elle englobe ces doctrines, en leur enlevant leur caractère dogmatique et en ramenant la « Raison » à l'expérience radicale, donc universalisable.

LIVRE QUATRIÈME

RAPPORT DES SUJETS ENTRE EUX
IDÉE-FORCE DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE

CHAPITRE PREMIER

SYNTHÈSE DU BIEN SOCIAL ET DU BIEN INDIVIDUEL

I. Nécessité de la solidarité morale, non pas seulement mécanique ou organique. — II. L'identification volontaire de l'individu et de la société universelle est la fin morale.

I

NÉCESSITÉ DE LA SOLIDARITÉ MORALE

Le principal *objet* de la morale, ce sont les autres *sujets* : ils forment ce petit monde, plus important que le monde matériel, qui est la société des êtres pensants. De là ce problème : — Y a-t-il dans l'idéal moral des *fins*, objets de pensée, qui ne soient pas des *états* de la société humaine ou, plus largement, de la société universelle ? — Non, répondent les moralistes de l'école sociologique et socialiste. — D'autre part, y a-t-il dans l'idéal moral des fins, objets de désir, qui ne soient, en aucun sens, des *états* ou *actes* de notre personnalité ou

des *éléments* de cette personnalité ? — Non, répondent les individualistes. La philosophie des idées-forces fournira la synthèse des deux points de vue en cherchant la vérité totale au-dessus des vérités partielles.

La société n'est pas seulement nécessaire à l'individu sous le rapport de la *causalité* pour vivre *matériellement* et *intellectuellement* dans un milieu donné, qui ne peut être que social ; elle est aussi nécessaire à l'individu sous le rapport de la *finalité*, notamment de la finalité morale, pour pouvoir *bien vivre* selon ses vraies *fins*. Sans la société, l'homme ne peut réaliser la plus haute idée-force de vie humaine. C'est ce que nous allons prouver en détail.

D'abord, même au point de vue *utilitaire*, l'individu ne peut atteindre les fins qui constituent son intérêt et son bien-être sans la coopération des autres et de la société entiere ; mais, quelque vérité qu'il y ait dans cette doctrine, elle est encore incomplète. Ce n'est pas seulement une *aide du dehors* qui doit nous venir de nos semblables, comme quand plusieurs hommes s'unissent pour soulever un fardeau trop lourd. Un tel point de vue reste extérieur : la solidarité qu'il établit n'est qu'une conspiration d'intérêts dont chacun subsiste à part et en soi, tout en se combinant avec les intérêts d'autrui. La pure économique ne dépasse guere ce point de vue ; elle fait des hommes de simples *coopérateurs*, qui, au point de vue de leurs relations mutuelles, deviennent des *échangistes*. Ce sont surtout les fins morales qu'il faut considérer, pour chercher jusqu'à quel point elles peuvent être atteintes par l'individu sans la société ; or, la coopération est encore plus nécessaire au point de vue moral qu'au point de vue utilitaire. Soit qu'il s'agisse de découvrir le véritable idéal de la vie, soit qu'il s'agisse de le réaliser, est-ce trop de l'œuvre de tous, y compris ceux qui nous ont précédés et firent dans le domaine moral les premières découvertes ? Si la science en général est un produit social,

que dire de la science morale en particulier ? Que dire surtout de la pratique morale, où nous sommes tous solidaires dans le mal comme dans le bien, entraînés à dévier de la voie droite par les conditions de guerre plus ou moins latente où nous vivons (1) ? Ainsi, contrairement à l'individualisme exclusif, la réalisation de la vie morale est impossible pour l'individu sans la *coopération morale* des autres.

Mais ce point de vue n'est encore lui-même qu'une vérité préliminaire : il n'indique qu'un rapport extérieur de concours et d'utilité réciproque entre des volontés morales tendant vers un même *objet en dehors d'elles*. Nous avons un second pas à faire pour nous rapprocher de la vraie fin morale : c'est de placer parmi nos objets mêmes le bien ou la perfection d'autrui. La réalisation de la plus haute vie pour l'individu renferme, au nombre de ses *conditions* internes, la réalisation des autres vies morales. Dès lors, la perfection d'autrui n'a plus seulement pour moi une nécessité de moyen : je dois la vouloir non seulement comme une *aide*, mais comme *une de mes fins*. Le lien de solidarité et de réciprocité que l'on doit opposer aux purs individualistes passe ainsi des objets aux *sujets ;* par là, il acquiert une valeur et une solidité nouvelles.

II

L'IDENTIFICATION DE L'INDIVIDU ET DE LA SOCIÉTÉ UNIVERSELLE EST LA FIN MORALE

Avons-nous atteint le plus haut idéal ? — Pas encore. La réalisation des autres vies morales n'est point seulement *un* des éléments principaux dans la réalisation de ma propre vie : elle en est *l'élément essentiel*. C'est en réalisant le vrai bien d'autrui que je

(1) C'est un fait que Renouvier a excellemment mis en lumière.

puis réaliser mon vrai bien. Le bien du tout et de tous n'est plus simplement *une* de mes fins, comme nous le disions tout à l'heure, il est *ma fin même ;* et, par conséquent, il est mon bien. Pas plus que je ne puis penser à vide, je ne puis vouloir à vide et sans objet quelconque ; or, la volonté consciente a son véritable objet dans un monde de volontés conscientes et de *sujets*, non pas d'êtres bruts et morts ; le caractère d'un monde vraiment moral est donc bien que les autres volontés entrent dans la mienne, non plus à titre d'instruments, mais à titre de buts.

C'est ce qui fait que la vraie société est, non mécanique ni même organique, mais « hyperorganique », en un sens très supérieur à celui où Spencer prend ce mot. Dans l'ordre *mécanique*, il y a mutuelle *exclusion* entre les parties d'un même système : roues, bielles, volant, piston, etc. De même, tout individu pour qui la société reste un mécanisme extérieur n'a pas encore complètement réalisé en soi le vrai lien social, le lien qui unit par le dedans. Cet individu est encore implicitement en guerre avec la société ; il constitue même à ce titre, selon l'expression d'un Anglais, un « danger public ». Dans l'ordre *organique*, bien supérieur au précédent, il y a mutuelle *inclusion*. Ce que la partie gagne, cœur, estomac, membres, elle le gagne *par le moyen* du tout et *pour* le tout : ce que le tout gagne, il le gagne par le moyen des parties et pour les parties. Si le cœur et l'estomac sont en bonne santé, c'est par l'action et au profit de tout l'organisme ; si l'organisme est en bonne santé, c'est par l'action et au profit du cœur, de l'estomac, du cerveau, etc. Il y a longtemps que les anciens ont compris cette vérité scientifique. Dans l'ordre social, elle éclate aux esprits bien plus encore que dans l'ordre purement vital. Chez l'être vivant, en effet, un notable conflit des parties subsiste à côté de l'accord ; dans l'ordre social, la fusion des biens est beaucoup plus complète. Les acquisitions collectives, par exemple, provoquent les grandes richesses

individuelles ; les acquisitions individuelles produisent les richesses collectives. Pourtant, une foule de conflits subsistent. Même quand ils disparaissent, un tout qui n'est qu'un ensemble naturel et organique n'est pas encore la vraie société morale. Dans le simple *organisme*, nous avons vu que le bien de telle partie enveloppe *parmi* ses *éléments*, ses *conditions*, ses *moyens* et même ses *fins* le bien du tout, mais on ne peut pas dire : le bien de chaque partie *est* essentiellement *le bien du tout*. Si ce dernier est *causalement* et *finalement* nécessaire au bien de chaque partie, il ne lui est nullement *identique*. Chaque organe, tout en servant à l'ensemble et même en servant l'ensemble, continue de tirer quelque chose à soi comme exclusivement propre. Il y a bien coopération, réciprocité, solidarité, tout ce que les sociologues et solidaristes d'aujourd'hui mettent en avant ; il n'y a pas unité. Or, la société pleinement morale est quelque chose de plus. Ici, c'est l'*essence* même du *bien individuel* que d'être *universel*, c'est l'essence même du *bien universel* que d'être *individuel*. L'*organisme* vivant et même social ne fait que préfigurer l'*unité morale* ; il ne la réalise pas. Si la société n'avait d'autre but que d'assurer ma liberté, ma propriété, mon intérêt en tant que compatible avec l'intérêt d'autrui, ou même ma moralité purement personnelle en tant que respectant la moralité personnelle d'autrui, il en résulterait que les intérêts matériels ou moraux des *individus comme tels* seraient, en définitive, le but ultime de l'union sociale. Dans ce cas, la participation à l'union sociale pourrait, à la rigueur, être laissée au choix de l'individu. Cette union se trouvât-elle nécessaire en fait, l'individu la subirait ou l'accepterait comme une nécessité bienfaisante, mais non essentielle, comme un simple moyen offert par la nature pour la réalisation de ses propres buts. La société ne ferait pas elle-même *partie* de sa fin ; encore moins serait-elle *sa fin*. Tout change si l'on admet que, l'individu ayant pour fin de vivre une vie universelle, l'union avec autrui, comme

telle, se trouve être son *but*. Dès lors, l'individu ne peut plus avoir sa « vérité », comme dit Hegel, sa « réalité », sa « moralité » que dans l'union avec tous (1). Dès lors aussi la société est autre chose qu'un simple moyen, arbitraire ou nécessaire, pour atteindre des buts individuels, tels que la liberté, la propriété, ou même la sagesse, la tempérance, le courage, biens propres dont l'individu aurait ensuite à faire le meilleur usage social. Non, c'est l'*identité* volontaire de l'*individu* et de la *société universelle* qui est la fin suprême. La société proprement *humaine* n'est encore qu'un premier *moyen* pour cette société *universelle*, dont elle fournit une visible réalisation et à laquelle elle emprunte sa valeur. C'est pourquoi nous accorderons à Fichte, à Hegel et à Comte que l'individu, ne pouvant travailler directement qu'au profit de la société *humaine*, doit, dans la pratique, la prendre comme fin ; mais c'est seulement, ajouterons-nous, *en tant que sa fin morale propre et la fin de la société humaine où il vit coïncident avec la fin de la société universelle.*

En résumé, il faut que l'idée-force suprême et ultime réconcilie toutes les oppositions, soit la synthèse de tous les biens possibles ; dès lors, elle ne doit contenir rien moins que l'*unité de la fin individuelle et de la fin universelle*. C'est ce qui a lieu si la fin universelle est conçue, selon le vrai solidarisme moral, comme universellement sociale, comme une *société de tous les individus intelligents et aimants*. C'est ce qui a lieu encore si la fin de chacun est conçue, selon le vrai individualisme moral, comme l'achèvement de la personnalité individuelle, de l'intelligence, du sentiment, de la volonté : car cet achèvement même implique l'identification de l'individu avec la société universelle.

(1) Voir, sur ce point, l'étude de M. Henry Jones, dans *The New World*, 1898, p. 456.

CHAPITRE II

CONSÉQUENCES DE L'IDENTITÉ DU VRAI BIEN PERSONNEL ET DU VRAI BIEN SOCIAL

I. Conséquences relatives à la vraie nature humaine. — II. Conséquences relatives à la perfection humaine. — III. Conséquences relatives à la valeur humaine. — IV. Conséquences relatives aux intérêts individuels et sociaux. — V. Conséquences relatives au progrès et à son terme.

I

CONSÉQUENCES RELATIVES A LA VRAIE NATURE HUMAINE

La doctrine synthétique que nous venons d'exposer, sur la *fin* indivisiblement personnelle et sociale, va nous permettre de déterminer le vrai sens de la *nature* humaine, de la *perfection* humaine, de la *valeur* humaine, de la *dignité* humaine, du *progrès* humain.

En premier lieu, la considération de la vraie *nature* d'un être et celle de sa vraie *fin* coïncident pour la science, comme l'a montré Aristote, parce que la *nature* d'un être est dans sa *fonction* et que sa fonction dépend de sa *fin*. Aussi est-ce par des *rapports*, comme l'a soutenu Hegel, que doit se définir scientifiquement la nature d'un être, au lieu de constituer quelque chose d'absolu. Seulement, ajouterons-nous, il ne faut pas se contenter de poser des rapports *extrin-*

sèques entre des volontés demeurant isolées chacune en soi. Ce qui fait, à nos yeux, et l'essence *intelligible* et la réalité *actuelle* de chaque *volonté*, ce sont *ses rapports avec les autres volontés*, avec la *société* entière, laquelle fait partie, en quelque sorte, de sa propre *définition*. Dans un être vivant, un organe ne se constitue et ne se définit que par ses relations avec l'organisme : dans la société, qui, nous l'avons vu, est hyperorganique, chaque organe est lui-même un organisme ; mais cet organisme n'en est pas moins défini par les relations de tous les organismes entre eux, relations telles qu'ils se prennent les uns les autres pour fins. Le bien de chacun est alors, comme nous l'avons établi plus haut, non plus seulement aidé et assuré, mais *constitué* par le bien même de tous (1).

II

CONSÉQUENCES RELATIVES A LA PERFECTION HUMAINE

L'examen scientifique de la nature et de la fin aboutit à l'idéal de la *perfection*. Nous avons soutenu il y a déjà longtemps, en étudiant la philosophie platonicienne, que la perfection d'un être implique celle des autres êtres avec lesquels il est en relation (2). La synthèse intégrale est la loi suprême de la volonté comme elle est la loi suprême de la pensée ; l'idée-force de perfection exprime cette loi. C'est par leurs limitations que les hommes s'opposent les uns aux autres, non par leur « essence » humaine, comme dirait Platon ; c'est aussi par leurs limitations que l'individu et la société s'opposent. La science moderne demeurera donc fidèle à la pensée platonicienne si elle se représente la perfection

(1) Voir notre *Science sociale contemporaine* et, dans notre *Mouvement positiviste*, les chapitres sur la « conception sociologique du monde ».

(2) Voir la conclusion de notre *Philosophie de Platon*.

de la personne comme ne faisant qu'un avec la perfection de la société. Pour développer l'intelligence et la volonté de l'individu, il faut perfectionner en lui les tendances sociale, les idées sociales, les sentiments sociaux ; en d'autres termes, il faut *socialiser la personne*. L'individu, nous l'avons admis avec les hégéliens, ne donne un contenu à son moi qu'en y incorporant le plus de relations possible. Si l'homme ne fait pas siens les éléments sociaux et surtout les éléments universels, les biens sociaux et universels, il ne peut ni exister comme homme raisonnable, ni agir et se perfectionner comme homme raisonnable. D'autre part, la parfaite socialisation est la parfaite individualisation, car les relations de toutes sortes entre les êtres ne deviennent des relations *internes* et mentales, au lieu de demeurer externes et mécaniques, que dans des consciences dont chacune affirme son individualité en disant *moi*. A plus forte raison ne deviennent-elles des relations *morales*, des relations de vérité, de justice et de perfection, que si elles sont voulues par des volontés conscientes. Il est donc nécessaire que la *personnalité* soit parfaitement *sociale* et la société parfaitement *personnelle*, pour que le bien individuel et le bien commun soient identifiés. Le caractère du monde moral, nous l'avons fait voir jadis en commentant le platonisme, c'est de concilier ainsi ce qui paraissait d'abord inconciliable. Les biens d'ordre matériel ne peuvent appartenir à plusieurs en même temps ; ceux de l'ordre psychique, vérité, beauté, moralité, justice, respect et amour, ont un caractère d'universalité qui leur est essentiel et les rend par cela même sociaux. Il en résulte que l'être incomplètement socialisé est incomplètement moralisé, et réciproquement ; ce n'est pas sans raison que l'on traite le *méchant* d'*insociable*. Pour Hegel et ses disciples (1) de même que

(1) Voir Hegel, *Philosophie des Rechts*, p. 258. Voir aussi l'excellente étude d'un hégélien anglais, M. Henry Jones, dans le *New World*, 1898.

pour les Platoniciens, l'individu et la société ne sont pas séparables ni opposables comme des segments différents à l'intérieur d'un cercle plus vaste. Si, en fait, ils se séparent et s'opposent, cela tient seulement à leur imperfection. Si l'un n'est pas l'*autre*, disent les hégéliens, c'est seulement parce qu'il n'est pas *lui-même*. Pourquoi la société semble-t-elle trop souvent à l'individu une nécessité toute extérieure ? C'est qu'il n'est ni assez intelligent pour en comprendre la signification intime, ni assez parfait moralement pour s'en approprier les fins. D'autre part, pourquoi la société humaine est-elle, de son côté, un tout encore si imparfait, en grande partie mécanique, en partie aussi organique et purement animal ? C'est qu'elle n'assure pas à ses membres une vie personnelle assez intense et assez extensive. Nous pouvons en conclure scientifiquement que la volonté *morale* doit être à la fois l'expression individuelle de la volonté collective et l'expression collective de la volonté individuelle. Là encore nous touchons l'unité des contraires, et toute *idée* qui exprime cette unité a d'autant plus de *force* pratique qu'elle concilie des tendances opposées et leur imprime une commune direction (1).

III

CONSÉQUENCES RELATIVES A LA VALEUR HUMAINE

Au point de vue de la synthèse ou conciliation universelle, — point de vue supérieur que nous avons adopté depuis notre *Philosophie de Platon*, — l'idée de la *valeur humaine* doit subir les mêmes transformations que celles de perfection, de fin et de nature.

Posons d'abord en principe que l'individu, outre sa valeur sociale, a aussi sa *valeur propre*, vainement niée

(1) Voir notre *Philosophie de Platon* et *la Liberté et le Déterminisme*.

par les sociologues intempérants. Grâce à la conscience de soi, le moi personnel, — quoique universel par la pensée d'autrui qui est inséparable du moi, — acquiert une *activité* constitutive et organisatrice qui lui appartient ; il acquiert aussi une *finalité* qui lui appartient. L'individu conscient n'est donc pas vraiment *subordonné* à la société ; il n'est pas pour elle un *instrument*, car il a en lui, au sens scientifique du mot, l'*essence de la société*. C'est en effet la personne, dans sa conscience la plus profonde, qui constitue essentiellement la société même. Vérité trop négligée qui n'en est pas moins capitale.

Aussi ne pouvons-nous, avec quelques philosophes, nous contenter d'établir entre le moi et la société le rapport de la partie au tout. Ce rapport existe sans doute sur une foule de points, matière de la vie empirique; mais, en tant que je suis un être capable de penser ma propre individualité et de penser aussi l'universel, je ne suis plus une simple partie d'un tout : je suis un *constituant* de la société humaine, qui, sans moi et les autres êtres pensants, n'existerait pas et ne serait qu'un mot. La *nature universelle du moi*, que nous avons plus haut mise en lumière, est ce qui rend la société humaine réalisable et ce qui s'y réalise : c'est parce que, en posant le moi, la conscience de soi pose autrui et se réalise par ses rapports avec autrui, que la société, à son tour, est réalisable entre êtres doués de la même conscience. Voilà pourquoi le moi et la société ne sont pas dans le rapport du particulier à l'universel : l'universel *est* déjà dans le moi et, en tout cas, ne peut être *conçu* que par le moi ; c'est une idée-force qui ne trouve qu'en moi sa condition d'efficacité. On voit de nouveau comment la conscience de soi, par son universalité native, réconcilie l'individuel et le social.

S'il en est ainsi, nous ne sommes pas seulement *unis* dans la société, mais, par certains points, nous y sommes *un*. Il y a d'abord des *objets* communs à tous les individus d'une même collectivité, et ces valeurs objectives

sont essentiellement identiques chez tous, malgré les éléments accidentels et individuels qui s'y ajoutent : ce sont, nous l'avons déjà dit, la vérité, la beauté, surtout le bien, toutes les idées-forces collectives. Aussi avons-nous vu se produire plus qu'une simple « *solidarité* » entre moi et tous sous le rapport du bien moral, objet de la volonté ; nous avons reconnu là une *identité* foncière, non plus seulement une *réciprocité de causalité* ni même une *réciprocité de finalité*. L'unité de valeur est, pour la science moderne, ce que les anciens appelaient l'*unité d'essence*, et ils avaient raison d'élever une telle unité au-dessus de toutes les choses extérieures. Pourtant, il y a quelque chose de plus profond encore que les relations objectives et que l'unité d'*objet* où elles se résument ; du côté des *sujets* eux-mêmes, n'avons-nous pas montré, par une foule d'exemples, le lien intime sans lequel l'objectivité n'existerait pas, le lien indissoluble de moi à autrui ? La valeur intrinsèque de l'individu vient de ce qu'il vit plus ou moins une vie collective, de ce que la société vit plus ou moins en lui. Un fonctionnaire prévaricateur, a-t-on dit, ne représente la société que par son uniforme [1] ; en réalité, il agit pour soi et ne consulte que son intérêt égoïste, loin d'être vraiment fonctionnaire *public* ; c'est pour cela qu'il est un citoyen malhonnête. Un soi-disant député de la nation, comme il y en a tant en France et ailleurs, peut fort bien ne représenter le peuple que par son titre, alors qu'il est réellement le très humble serviteur d'intérêts locaux ou privés. La différence de *valeur morale* entre les divers hommes vient du degré auquel ils se montrent capables de faire pénétrer en eux les relations sociales et même universelles, de se constituer ainsi en « foyers » particuliers de la vie collective.

De même que l'individu trouve dans la société sa valeur et le terme de son développement intégral, la société

[1] Voir Henry Jones dans *The New World*, 1898, 455.

trouve dans l'individu sa valeur et le terme de son progrès. Elle devient ce que deviennent les individus qui la composent, elle vaut ce qu'ils valent. Nous ne voulons pas dire simplement qu'elle est la *somme* de leurs existences, mais qu'elle est conçue, sentie, aimée et voulue en eux : elle existe d'autant plus qu'elle est plus réalisée comme idée-force dans la pensée, le sentiment et le vouloir des individus. Si l'individualité consciente reste incomplète tant qu'elle ne s'incarne pas dans la vie sociale et dans les relations avec la nature, la société consciente, à son tour, ne se constitue que dans et par les individus. En outre, fût-il aussi omnipotent et aussi omniprésent que le rêvent les socialistes, le lien social serait toujours limité et passager ; or, l'individu pensant a en lui-même « une parenté avec l'éternel » ; il déborde donc la société *humaine* ; il conçoit l'infini, il peut vouloir l'universel ; il rentre, comme tel, sous l'idée-force de valeur infinie. On peut sans doute attribuer à la société elle-même une valeur infiniment infinie, mais c'est parce qu'elle est composée d'individus en nombre virtuellement infini dont chacun emprunte sa dignité propre à la pensée.

Par rapport à la nature comme par rapport à la société humaine, l'être pensant porte en soi une valeur qui lui appartient. Leibniz voyait dans la conscience un miroir de l'univers, mais ce n'est pas assez de dire avec lui que nous mirons le monde ; *nous constituons* pour notre part, *grâce à l'idée même que nous en avons*, non seulement l'unité de la société humaine, mais l'*unité de l'univers*. Sans l'unité de la pensée, en effet, l'univers ne serait plus qu'une multiplicité indéfinie de phénomènes détachés. En outre, par le *vouloir* inhérent à l'idée de l'universel, nous établissons et commençons une communauté de volonté qui seule peut faire l'unité la plus profonde du Cosmos. Le monde moral est le dégagement progressif de ce vouloir commun, par lequel les autres êtres deviennent vraiment *mes autres moi*. Si la diversité de nos volontés humaines a pour symbole l'extériorité de

nos corps les uns par rapport aux autres, l'unité consciente de toutes les volontés est donnée de fait en chaque acte moral et y trouve sa première réalisation. C'est donc bien la personnalité qui fait ou peut faire la *valeur*, non seulement de la société, mais encore de la nature entière.

IV

CONSÉQUENCES RELATIVES AUX INTÉRÊTS INDIVIDUELS ET SOCIAUX

Dans la pratique comme dans la théorie, le grand principe qu'il ne faut jamais oublier est celui que nous avons posé plus haut, où coïncident le platonisme, le kantisme et l'hégélianisme : *les vrais intérêts sociaux et les vrais intérêts personnels ne sont pas mutuellement exclusifs, mais mutuellement inclusifs*. S'il y a néanmoins, dans la pratique, conflit entre l'intérêt individuel et l'intérêt social, c'est que, nous l'avons vu, ni l'individu n'est complètement individuel, ni la société n'est complètement sociale. Les individus ne sont pas complets comme personnalités sentantes, intelligentes, autonomes, et voilà pourquoi leur volonté est incomplètement socialisée. C'est ce que tout socratique ou tout platonicien nous accordera ; c'est ce qu'accordera, sous d'autres formes, tout hégélien, bien plus, tout disciple d'Auguste Comte. Pour Comte comme pour Hegel et pour Platon, le « service social » n'est-il pas notre plus intime et notre plus réel « bien privé ? » Les hégéliens surtout l'ont admirablement compris : notre civilisation contemporaine a dépassé le stade où, dans la pratique, fins publiques et fins individuelles peuvent être opposées l'une à l'autre par une méthode *abstraite* qui isole des éléments inséparables. Pour le législateur et le politique dignes de ce nom, toute *fin sociale légitime* trouve son fondement dans l'*individu* ; toute *fin personnelle légitime* a un *contenu social et universel*. S'il se produit une collision de

ces fins l'*une avec* l'*autre*, « c'est parce que chacune est en contradiction avec *soi-même* » (1). Une « volonté sociale » qui ne trouve pas sa justification dans des bénéfices particuliers pour les individus se nie elle-même par une dialectique intérieure : elle enveloppe une contradiction avec soi plus ou moins latente, qui finira par éclater. Par exemple, le travail communiste imposé et réglementé par l'Etat, avec sanctions pénales, tend à détruire le ressort du travail et, par conséquent, à se détruire. Un art d'Etat, une philosophie d'État enveloppent des germes analogues de contradiction et de mort. D'autre part, en vertu du même procès dialectique et scientifique, une fin individuelle qui est anti-sociale tend à détruire l'individu lui-même (2). Par exemple, l'avarice poussée jusqu'à l'accaparement systématique n'enrichit l'individu qu'en le privant des avantages qu'auraient pour lui la circulation et l'emploi de son argent au sein de la société. On peut donc conclure : *Ce qui est anti-individuel est anti-social, ce qui est anti-social est anti-individuel.* La dialectique hégélienne a raison de montrer ces contradictions entre les idées considérées seules, ainsi que la nécessité d'une synthèse finale. Mais la vraie synthèse scientifique se trouve, selon nous, dans la doctrine expérimentale des idées-forces, non dans une logique ontologique comme celle de Hegel.

V

CONSÉQUENCES RELATIVES AU PROGRÈS ET A SON TERME

L'idée de *progrès* ou d'*évolution* doit être à son tour entendue en un sens supérieur, que les hégéliens admettront tous et que doivent aussi admettre les positivistes ou évolutionnistes. Le bien collectif, nous l'avons

(1) Henry Jones, *Ibid.*
(2) *Ibid.*

vu, n'atteint sa pleine réalité qu'en constituant et non en supprimant la personnalité individuelle : la personne individuelle n'atteint sa pleine réalité qu'en réalisant en soi les biens communs à tous : connaissance du vrai, amour du beau, volonté du juste, effort vers l'idéal. Dès lors, selon les principes hégéliens que nous venons de transposer en termes d'expérience, évolution individuelle signifie évolution sociale, évolution sociale signifie évolution individuelle. S'efforcer d'assurer l'un des progrès en entravant l'autre, c'est les trahir tous les deux (1). Ce n'est pas une entente mutuelle ni même un compromis qu'il faut trouver, c'est une vraie *conciliation*, c'est une union progressive, impliquant déjà, sur les points essentiels, l'*unité*. L'individualisme sans universalisme, l'universalisme sans individualisme mutilent également le réel au profit d'abstractions ; l'*homme complètement développé dans la société complètement développée*, voilà le terme réel du progrès. Ce n'est donc pas, comme on le croit vulgairement, par la *limitation* des *droits individuels*, c'est par l'*expansion* de ces droits que la *société* peut et doit avancer. De son côté, l'*individualité* ne peut et ne doit avancer que par l'*expansion*, non par la *limitation* des *droits sociaux*. Combien l'individualisme exclusif et le socialisme exclusif gagneraient à entrer en contact avec la dialectique platonicienne et hégélienne, mais transformée par cette loi d'auto-réalisation dans l'expérience qui, selon nous, appartient aux idées !

Le *but* du progrès humain est que la vie de tous et la vie de chacun soient tellement unifiées que le suprême intérêt personnel ne se distingue plus du suprême altruisme. Pur idéal, sans doute, mais dont on doit se rapprocher sans cesse. Si, dès à présent, nous concevons et aimons cet idéal, nous en commençons la réalisation : il y a là une *idée-force* à fortifier de plus en plus, à rendre finalement invincible non par une nécessité extérieure, mais par une spontanéité interne. Tel est l'objet de l'*éducation*, au sens le plus large de ce mot, comme des

(1) Henry Jones. *Ibid.*

mœurs et de toutes les *institutions sociales*. L'éducation de la personnalité individuelle consiste en une pénétration progressive de la société au sein de l'individu. Faire battre dans le cœur de chacun le cœur de tous, faire penser dans le cerveau de chacun le cerveau de tous, voilà l'idéal social et moral (1).

Cette fin indique les *moyens* pratiques, qui deviennent les *devoirs moraux*. Puisque le progrès de la société implique le progrès des individus qui la composent, il faut 1° que ces individus deviennent de plus en plus *conscients* des relations qui les lient, 2° qu'ils se conforment *volontairement* à ces relations. Cette correspondance de l'individu avec les rapports nécessaires qu'il soutient comme membre d'un monde d'êtres conscients de soi, voilà, selon les hégéliens, la matière même de la morale (2). Celle-ci exige que les hommes aient l'idée d'eux-mêmes comme inséparablement liés dans une unité qui impose, avec des services mutuels, des devoirs mutuels. La conscience *morale* consiste, pour l'individu, à se savoir et à se sentir engagé dans ce système qui le dépasse et dont il n'est qu'une partie ; elle est une relation au tout, relation que l'individu ne peut méconnaître sans avoir le sentiment d'une irrationalité et d'un mal.

Pour notre part, nous irons plus loin encore que les hégéliens. La moralisation effective d'un individu, selon nous, enveloppe *par définition* et *en elle-même* la moralisation simultanée d'autrui. Je ne pourrais être parfaitement *bon* que si tous étaient bons (3). Pareillement, je ne puis être *libre* tout seul et, le pourrais-je, je n'ai pas le droit de l'être seul. Pour que je sois vraiment libre, il faut que les autres le soient ; pour que je sois personnellement libre, il faut que je sois universellement solidaire. L'individu, en un mot, ne peut atteindre le

(1) Voir plus loin, quatrième partie.

(2) Voir Dewey, *Outlines of Ethics*.

(3) Voir *la Liberté et le Déterminisme* et les *Etudes de philosophie platonicienne* dans le tome IV de la *Philosophie de Platon* (2e édition).

bien le plus haut pour lui-même s'il ne vit de telle sorte que sa vie contribue à faire atteindre aux autres le même bien : l'homme n'est moral et, en conséquence, l'homme n'est vraiment *humain* que dans une société *morale*.

Si nous considérons cette société en son idéal, de plus en plus réalisé par cela même qu'il se conçoit, nous dirons : — *Chaque membre d'une vraie société y doit être traité comme réciproquement moyen et fin.* S'il n'était que moyen, il serait réduit au rang de chose ou de bien économique, ayant « un prix », non une « dignité ». S'il n'était que fin, s'il était fin *absolue*, les autres seraient rabaissés au rang de simples moyens par rapport à lui. C'est encore ici la synthèse des points de vue qui est la vérité. Nous sentons instinctivement la nécessité de cette conciliation. Partout où nous trouvons des individus qui ne sont que moyens ou que fins, nous comprenons qu'il y a injustice. L'esclavage, le servage ou même le salariat exclusif, en tant qu'il réduit parfois l'ouvrier à un instrument qu'on *exploite*, enveloppent iniquité ; de même, un despote qui se pose en fin absolue et dit : « l'État, c'est moi », personnifie l'injustice. Sous l'idée d'équité comme sous celle de fraternité, il y a la conception plus ou moins obscure de la vraie société morale, parfaite unité des hommes comme moyens et des hommes comme fins.

Pour conclure et résumer ce qui précède, nous devons répondre au dilemme que nous avions posé en commençant : — L'homme est-il tout entier défini par son individualité, comme le prétendent les Stirner et les Nietzsche, ou est-il tout entier le résultat d'un concours de forces sociales, comme le soutiennent les Pierre Leroux, les Comte et les Marx ? Nous venons de montrer la synthèse où se concilient les deux termes : l'homme est défini tout à la fois par son individualité et par les forces sociales dont il est solidaire. Auguste Comte a posé ce principe : « Il ne

faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité » ; selon nous, le principe opposé n'est pas moins vrai, et c'est l'unité des deux qui est *le vrai*. Dans les interminables discussions sur l'individu et la société, les systèmes adverses oublient que l'action et la réaction sont réciproques. Si le tout n'est rien sans les unités composantes, les unités, à leur tour, sont en grande partie déterminées par le tout : aucune n'est *ce qu'elle serait* en dehors de l'ensemble, à supposer qu'elle pût vivre en dehors. Il faut donc toujours chercher l'harmonie des opposés. Pas d'*individu* pensant s'il n'y a au fond de sa conscience ce quelque chose d'*universel* qui confère à toute pensée un caractère de vérité ; pas de vérité universelle s'il n'y a aucun sujet conscient pour la penser. La prétendue antinomie de l'individu et du tout, au point de vue intellectuel, est donc une chimère. De même, la moralité complete et réfléchie, c'est la vie *raisonnable* ; or, nous l'avons vu, la raison ne se développe que par le langage : elle a un caractère essentiellement universel, qui, dans la pratique, devient social : nous y avons reconnu la raison *commune* (1). L'individu ne fût-il, par impossible, en rapport qu'avec des animaux ou même avec des êtres inanimés, fût-il un Robinson sans ancêtres tombé *ex nihilo* dans une île déserte, il ne développerait sa raison (en quelle faible mesure !) que dans et par ses relations avec les êtres qui l'entourent, amis ou ennemis, utiles ou nuisibles. Mais, nous l'avons vu aussi, l'impossibilité d'un développement progressif pour l'individu en dehors de la société n'est pas la nullité de toute intelligence et de toute raison. Corporellement, l'homme — au moins l'adulte — peut subsister par soi ; spirituellement, il ne peut être lui-même sans les autres ; en dehors de la société, la personne humaine n'a plus rien de parfaitement humain ; sans la personne humaine, qui seule connaît l'universel, la société n'a plus rien de vraiment univer-

(1) Voir livre I, chap. II.

sel ni d'humain. Si donc l'individu a besoin, pour se remplir, d'un contenu collectif et d'idées-forces sociales, l'universel et le social n'ont pas moins besoin, pour avoir vie et conscience, des sujets individuels, qui seuls donnent aux idées leur force pratique. La thèse et l'antithèse sont absolument inséparables et doivent se réunir dans une synthèse, dont le principe, auquel nous ne nous lasserons pas de revenir, est l'universalité immanente à la conscience de soi, la conscience de soi inhérente à toute véritable universalité.

CHAPITRE III

LE DEVOIR SOCIAL ET LE DEVOIR INDIVIDUEL

I. Le devoir n'est-il que social ou qu'individuel. N'avons-nous de devoirs ou de droits qu'envers la société ou qu'envers les individus. — II. Synthèse idéale de l'égotisme et de l'altruisme.

I

LE DEVOIR N'EST-IL QUE SOCIAL OU QU'INDIVIDUEL

Les considérations qui précèdent nous permettent de déterminer les vrais rapports théoriques et historiques du devoir social et du devoir individuel.

Kant croit essentiel à la moralité de faire abstraction des résultats extérieurs de l'acte, tout ce qui est extérieur étant étranger au devoir; mais, par une analyse complète de la conscience, nous avons prouvé que les autres êtres raisonnables ne nous sont pas *extérieurs* en un sens qui empêcherait leur bien d'être une fin pour notre activité. Il faut donc, tout au moins, considérer les *résultats* de notre action *pour les autres*, pour *tous* les êtres raisonnables, *y compris nous-mêmes* : il faut nous placer à un point de vue où notre bien, à nous êtres conscients, ne fasse qu'un avec le bien de tous. C'est, au fond, ce que Kant poursuivait. Selon lui, le point de vue moral était celui de l'intention universalisable : si je puis universaliser la maxime d'une action, cette maxime devient le bien pour vous comme

pour moi ; elle n'exclut plus votre bien du mien, ni tous les deux du bien universel. — Sans doute ; mais quelle est la meilleure méthode pratique pour juger, selon une norme universelle, la conduite particulière de l'individu ? C'est, selon nous, de la considérer à la lumière de ses effets sociaux : Agis de telle sorte que la société entière puisse prendre ton action pour règle. D'autre part, quel est le meilleur criterium pratique pour juger une mesure sociale ? C'est de considérer son effet sur les individus, l'augmentation ou diminution de valeur qu'elle confère aux personnes. Il faut donc dire à la société : — Agis de telle sorte que tes actions puissent servir de règle aux individus et accroître leur valeur morale. — Telle est, à notre sens, la conciliation des deux points de vue que les esprits superficiels ont l'habitude d'opposer l'un à l'autre. Pour les individualistes, le devoir social ne serait qu'une extension, d'ailleurs nécessaire, du devoir individuel, et toute obligation se réduirait à des relations d'individu à individu ; pour les socialistes, le devoir individuel ne serait qu'une détermination plus particulière du devoir social. D'après les considérations qui précèdent, nous admettons que le *devoir* est simultanément *individuel et universel*, avec la *socialité* comme moyen terme nécessaire entre les deux extrêmes. Le devoir social est un devoir personnel, le devoir personnel est un devoir social ou, pour mieux dire, universel.

On peut d'ailleurs soutenir, avec les socialistes les plus conséquents, que tous les actes de l'individu intéressent à quelque degré la vie en commun. C'est par simple « ignorance des détails de la solidarité sociale » que nous croyons certains actes socialement indifférents (1). Si bon nombre de choses utiles et même nécessaires à une société ne semblent pourtant pas morales, c'est qu'on ne voit pas assez leur lien rée

(1) Belot, *Rev. ph.*, mai 1894.

ou imaginaire avec le bien commun tel que le conçoit cette société. — Aujourd'hui, objectera-t-on, une nation ne peut se passer ni d'une armée nombreuse et bien équipée, ni d'une grande industrie, et pourtant on n'a jamais songé à regarder comme le plus moral le peuple qui possède le plus de canons ou de machines à vapeur (1). — Mais, répondrons-nous, là n'est pas la question. Si un peuple a besoin d'une forte armée, ce qui en résulte, c'est le devoir de défense nationale de la part des individus, c'est aussi le devoir de respecter les conditions d'une armée forte : discipline, hiérarchie, endurance, patience, courage, etc. De même, si une nation a besoin d'une industrie florissante, il en résulte pour les citoyens le devoir d'assurer les conditions mêmes de toute industrie : respect de la propriété chez les uns et du travail chez les autres, équité dans les contrats, etc. Tout un code moral dérive des vraies conditions modernes du travail, et ce code n'est que trop violé ; c'est pour cela même que se pose la question sociale, qui est aussi une question morale. — « Il y a, objecte-t-on encore, des actes parfaitement immoraux et qui seraient, à l'occasion, très profitables à la société (2). » — A *une* société particulière, à une nation, peut-être : à *la* société en général, à la société universelle, quoi de plus contestable ? La société, avant tout, a besoin de justice et de moralité, c'est-à-dire de lois excluant les exceptions que l'on prétendrait motiver par l'intérêt individuel ou même national. On met en avant bon nombre de pratiques morales et religieuses qui, dit-on, ne sont pas moins obligatoires que d'autres, sans que pourtant il soit possible d'apercevoir quels services elles rendent à la communauté : — « Quelle est l'utilité de ce culte des morts dont la violation, cependant, nous est particulièrement odieuse ? » — La réponse est facile. Le culte des morts est un des moyens d'assurer la soli-

(1) Durkheim, *Division du travail*, introd. p. 11.
(2) *Ibid.*

darité sociale, le lien entre vivants et morts, par cela même le lien des vivants entre eux, et aussi celui des vivants d'aujourd'hui, qui seront les morts de demain, avec les hommes à venir, qui seront à leur tour les vivants. Le culte des morts, c'est l'idée-force de la personne humaine et la reconnaissance de sa valeur, c'est l'idée-force de la famille, l'idée-force de la patrie, l'idée-force de l'humanité entière : et vous demandez : — A quoi cela sert-il !

Concluons que, s'il n'y a point de *devoir envers soi* qui ne soit aussi un *devoir envers les autres*, il n'y a point de *devoir envers les autres* qui n'exprime le plus intime *bien du moi*.

Le lien de l'individuel à l'universel dans la conscience nous permet de rejeter les excès de l'individualisme, comme nous venons de rejeter ceux du socialisme moral. Selon les individualistes, les sociétés n'auraient, comme telles, ni droits ni devoirs, sinon en vertu d'une métaphore, expression figurée des devoirs et droits entre personnes : les individus, d'autre part, n'auraient d'obligation envers l'État que par une fiction analogue. Seuls réels, les individus seraient les seuls *sujets* et les seuls *objets* possibles d'un droit et d'un devoir quelconques ; le problème moral et juridique ne se poserait donc qu'entre les hommes eux-mêmes, isolés ou agrégés, non proprement entre le citoyen et l'État, entre l'individu et la société.

Selon nous, tous les problèmes de ce genre sont quelque peu artificiels, puisqu'ils roulent sur des abstractions et idées incomplètes. Il ne faut pas comprendre la société comme une réalité qui ne serait pas constituée par et dans les individus mêmes. La famille vaut par ses membres et nous ne pouvons concevoir ni adorer la famille *en soi*, sans père, ni mère, ni enfants ; il en est de même, au fond, pour la Patrie et pour l'Humanité, de quelques grandes lettres qu'on orne leurs noms. En résulte-t-il que l'individualisme *nominaliste* ait pour cela gain de cause, que ce soient les indivi-

dus à eux seuls, dans ce qu'ils ont d'individuel, qui, constituant toute la réalité, constituent aussi tout l'objet des devoirs et des droits? — Non, car l'individuel pur échappe à la pensée: il est aussi indéterminé et indéterminable que le pur universel. Nous n'avons de devoirs et de droits envers les individus qu'en raison des *qualités universalisables* qui leur sont inhérentes et qui constituent des *objets* pensables pour tous. Si nous avons des obligations envers la patrie, c'est sans doute parce qu'elle est composée de nos compatriotes, mais c'est aussi parce qu'elle est la patrie, un ensemble organique distinct des autres ensembles, un tout à la fois naturel et spirituel différent des autres touts plus restreints ou plus vastes. S'il n'y a pas de France sans Français, il n'y a pas de Français sans France. Mes compatriotes sont constitués non par leur individualité pure, mais par le degré de patrie qu'ils incorporent en eux. Quand des enfants nés en France sont immédiatement passés à l'étranger, ils ont moins de patrie en eux que ceux qui, élevés en France, ont pris part, comme citoyens actifs, aux destinées du pays. De même, la personne morale est constituée par le degré de société qu'elle incorpore. Un poète anglais a dit : « A moins que l'homme ne puisse, au-dessus de lui-même, s'élever lui-même, quelle chose médiocre qu'un homme! » C'est seulement la *personne* haussée ainsi au-dessus de soi, non l'*individu* brut, qui est *sujet* et *objet* de *devoirs* ou de *droits*. L'individuel pur s'oppose à l'universel, mais le *personnel* ne s'oppose nullement à l'impersonnel, puisqu'il a précisément pour essence des éléments impersonnels et vaut selon son degré d'impersonnalité. Tant que nous ne considérons point ce que l'individu renferme d'impersonnel, c'est-à-dire son pouvoir de penser, d'aimer, de vouloir autre chose que soi, nous n'avons rien de déterminé ni de déterminable à quoi puissent s'attacher notre respect et notre amour. D'autre part, tant que dans l'impersonnel — vérité, beauté, bien, — nous ne considérons pas ce

qu'il y a de personnel où il puisse se réaliser, nous demeurons froids devant des abstractions qui ne pourront se déterminer qu'en s'individualisant. Les « droits de la vérité » objective et les « droits du bien » sont ceux des sujets réels qui peuvent concevoir la vérité et vouloir le bien. Aucune des deux thèses opposées que nous examinons n'a donc de valeur sans l'autre; c'est par abstraction métaphysique qu'on les sépare et, en les séparant, on les ruine. Dans l'expérience, l'individualité complète suppose la complète socialité : le bien, pour un être « raisonnable », c'est *la société universelle réalisée dans chacun de ses membres individuels.*

II

SYNTHÈSE IDÉALE DE L'ÉGOTISME ET DE L'ALTRUISME

1. — D'après ce qui précède, l'opposition absolue du moi et du non-moi doit être dépassée par le moraliste comme par le psychologue et le sociologue. Point de conscience du moi où ne viennent s'exprimer 1° des phénomènes et des relations se rapportant à l'individu, 2° d'autres phénomènes ou relations qui ne se rapportent pas à l'individu et ont le caractère du non-moi. Dès qu'il y a *vie de relation consciente*, il y a donc le germe de l'altruisme, et dès qu'il y a société quelconque avec d'autres êtres, il y a altruisme effectif; il ne peut y avoir société que là où il y a quelque solidarité, et il ne peut y avoir solidarité que là où il y a quelque direction centrifuge. C'est pour cela que l'altruisme est contemporain de l'état social le plus primitif; bien plus, nous avons montré qu'il est contemporain de l'état de *conscience personnelle* le plus élémentaire.

Selon Schopenhauer, le *moi* constituerait l'élément du mal, par sa tendance à chercher une satisfaction individuelle plus ou moins immédiate. Schopenhauer

accorde à Pascal que le *moi* est haïssable et, qui plus est, principe de la haine ; *autrui* est objet de la pitié ou de la sympathie, qui transforme la tendance personnelle en une direction universelle, seule morale. — Selon nous, on ne peut représenter ni *moi* ni *autrui* comme bons ou mauvais en soi. Dans l'amour même, principe des devoirs de bienfaisance, le bien de l'objet aimé n'est pas le seul poursuivi ; tout n'y est pas objectif et intellectuel : il y reste un fond subjectif, qui n'est pas pour cela égoïste. L'amour, en effet, veut être amour, se veut comme amour, se veut entier et complet. S'il est l'amour qu'une personne qui se respecte éprouve pour une autre qui est respectée, l'amour se veut respectable, digne de son *objet*, mais digne aussi de lui-même, digne du *sujet* dont il est le sentiment et dont il fait la vie. On peut donc dire, en un sens profond, que l'amour d'autrui s'aime lui-même, s'aime d'autant plus qu'il est plus aimant. Là encore, il y a pour l'expérience un point où les opposés se fondent, où mon plus grand amour pour vous est aussi mon plus grand amour pour moi : car il s'agit alors de mon « moi supérieur », c'est-à-dire de ma personnalité impersonnelle, où je vis à la fois en moi et en autrui.

Le sacrifice même de soi apparaît comme étant, à un autre point de vue, l'extension de soi. Le moment où un être intelligent donne sa vie pour une idée-force ou pour d'autres êtres, le moment où il renonce à son moi fermé et exclusif, n'est-ce pas aussi celui où il dilate son moi jusqu'à y envelopper tout le reste? Il devient, en un sens, l'objet ou l'être auquel il se sacrifie. L'instant de sa mort est l'instant de sa vie suprême.

Le moi d'autrui, en tant que tel, peut-il vraiment être le but dernier du devoir et du droit ? — Pas plus que le nôtre. D'ailleurs, si le moi d'un autre, comme tel, avait une valeur absolue pour moi, il l'aurait aussi pour cet autre, et mon moi, absolument valable pour autrui, serait non moins valable pour moi-même. Ce n'est donc

pas l'individualité d'un moi quelconque qui peut constituer un but dernier, ni en autrui ni en moi. C'est ce qu'admettent à la fin Schopenhauer et Hegel. L'altruisme pur, d'autre part, devient un faux idéal du devoir et du droit si l'on entend par là que l'individu recherchera uniquement le bien des autres comme *différent de son propre bien* (1). Poser cette différence comme absolument réelle et fondamentale, c'est faire erreur sur la nature du bien : c'est croire que votre vrai bien n'est pas mon vrai bien, que je puis chercher *uniquement* un bien des autres qui ne serait pas aussi essentiellement le mien. Ne nous laissons pas duper par les abstractions : c'est pour mon bien que je veux votre bien ; réciproquement, c'est pour votre bien que je veux mon bien, car l'un ne va pas sans l'autre. « Insensé qui crois que je ne suis pas toi ! » La distinction entre moi et non-moi n'est donc, de sa nature, nullement morale : il peut y avoir un amour de soi bon et un amour de soi mauvais, un amour d'autrui bon et un amour d'autrui mauvais, un moi haïssable et un moi aimable. Moi et autrui, avec leurs intérêts et leurs désirs, ne sont, dans la conscience individuelle qui les conçoit, que deux termes opposés au-dessus desquels la vraie moralité s'élève. Le monde idéal doit contenir à la fois, en les réconciliant, des fins privées et des fins sociales.

II. — Le phénomène de fusion des individus, qui donne naissance à toute moralité, est aussi ancien dans l'histoire que la vie sociale. Non seulement au sein de la famille primitive, mais encore dans la horde primitive, on voit l'individu en grande partie absorbé par le tout, dont il est un élément indissoluble. Certains sociologues ont même soutenu que ce sont les collectivités primitives qui réclamaient le plus de dévouement ; le fait est contestable. Si, de nos jours, certaines sociétés

(1) Voir sur ce point Baldwin, *Mental Development*.

sauvages ou barbares, depuis longtemps organisées, exigent en effet le sacrifice de l'individu, est-il certain que, en remontant jusqu'à l'état le plus antique de l'animal humain, on y trouverait une part croissante de dévouement ? Ce qui est vrai, c'est que l'ordre social a depuis longtemps rendu nécessaire une certaine dose d'altruisme, d'abord étroit, puis de plus en plus large. L'intérêt personnel lui-même est aujourd'hui obligé de prendre une forme sociale : ne pouvant demeurer tout en soi, il doit s'agrandir, embrasser les autres dans une sphère où, jusqu'à un certain point, c'est l'intérêt de l'égoïsme que de devenir altruisme. L'égoïste ne peut se satisfaire qu'en rendant des services aux autres : plus il élargit socialement la sphère des services rendus, plus il se rend service à lui-même.

En outre, considéré en sa matière et en son contenu, l'égoïsme n'est pas fondé scientifiquement. L'idée expérimentale du moi, à l'analyse, se résout en une multitude d'éléments et même, selon certains philosophes, le moi pur serait un concept vide. S'il en est ainsi, l'égoïsme est-il, comme on le croit d'ordinaire plus « simple » que les autres sentiments ? Non, puisque le moi lui-même, du moins le moi empirique, n'est pas simple.

Toutefois, il importe de bien délimiter les légitimes conséquences des observations que nous venons de faire. L'idée du moi peut être psychologiquement un concept vide de tout objet sans que la direction concentrique des tendances, désignée par le mot *égoïsme*, soit elle-même psychologiquement vide. Le moi peut être composé, la propension égoïste peut être la résultante d'une multitude de tendances diverses ; il n'en est pas moins vrai qu'il se produit, en définitive, une gravitation naturelle dont le sens est parfaitement déterminé. Le « centre » de la terre est tout idéal, et la tendance qui pousse une pierre vers ce centre n'est qu'une résultante d'impulsions innombrables : les pierres jetées par Galilée du haut de la tour de Pise n'en tombaient pas moins selon une verticale

déterminée et d'après des lois constantes. Vous aurez beau me dire que tel plaisir est, objectivement, un composé de myriades de sensations qui peut-être ne sont pas toutes dirigées vers mon moi ; je répondrai que le moi empirique, composé ou non, celui qui jouit de son plaisir, n'en est pas moins réel et distinct de tout le reste. Il faut donc se borner à conclure que l'égoïsme, en s'analysant par l'intelligence et par la science, ne peut manquer, sous certains rapports, de s'apparaître à lui-même comme objectivement absurde, comme contraire au point de vue universel de la pensée philosophique ou scientifique ; ce qui introduit une perturbation inévitable dans la jouissance de l'égoïste. L'intelligence contrôle la sensibilité ; elle contrarie un ensemble d'impulsions sensibles à tendance égoïste par une impulsion à tendance universelle. Elle pose du même coup, en face de l'égoïsme, un probleme relatif à la valeur finale de l'égoïsme même ; et ce probleme le frappe d'une suspicion à laquelle il ne peut plus se dérober. Enfin l'intelligence, par opposition à l'égoïsme exclusif, nous montre dans le bien suprême la synthèse idéale de l'intérêt du vrai moi et de l'intérêt d'autrui, et cette synthese devient pour la volonté l'idée-force qui tend à se subordonner tout le reste.

DEUXIÈME PARTIE

ÉLÉMENTS SENSITIFS ET VOLITIFS DE LA MORALITÉ

LIVRE PREMIER

ÉLÉMENTS SENSITIFS DE LA MORALITÉ

Si la morale des idées-forces trouve une première base dans la constitution essentielle de l'intelligence, elle en trouve une seconde, non moins indestructible, dans la constitution de la sensibilité et de la volonté. A mesure que l'on comprendra mieux la nature à la fois individuelle et universelle de l'intelligence, sur laquelle nous avons tant insisté, on verra qu'elle implique la nature à la fois individuelle et universelle de la sensibilité même, ainsi que de la volonté qui nous constitue. Sur ce fait, la morale scientifique peut établir une théorie qui sera, autant qu'il est possible, la synthèse de l'hédonisme, de l'eudémonisme, de l'utilitarisme, du volontarisme et du rationalisme : elle doit pousser la conciliation de ces doctrines aussi loin qu'il est possible et, si quelque divergence irréductible se présente, elle doit marquer avec exactitude le point où cette opposition éclate. Telle est la méthode que nous avons constamment suivie ; nous nous proposons de l'appliquer encore, afin de rester, aussi longtemps qu'il se pourra, dans le domaine de la science.

CHAPITRE PREMIER

SYNTHÈSE DE LA VRAIE MORALE DU BONHEUR ET DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Insuffisance de l'hédonisme. — II. Synthèse de la vraie morale du bonheur et de la morale des idées-forces.

I

INSUFFISANCE DE L'HÉDONISME

Les états du moi qu'on peut réaliser et qu'on doit « promouvoir » ne sont-ils que des états de *sensibilité*, ou, s'ils enveloppent nécessairement ces états, enveloppent-ils aussi autre chose? Impliquent-ils des actes d'intelligence et des actes de volonté, qui ont une valeur autre que leur valeur de sentiment agréable, qui même ne produisent le sentiment agréable que par la représentation et la volition de cette valeur *autre et indépendante*? C'est ce qui a lieu selon nous, et ce que méconnaissent les partisans de l'hédonisme. Par exemple, nous ne pouvons *jouir* de la vérité qu'en nous la représentant comme valable pour notre *intelligence* et pour notre *vouloir*, indépendamment du plaisir même qu'elle nous cause ; c'est en faisant abstraction de cette jouissance que nous rendons la jouissance possible.

En outre, l'hédonisme exclusif a beau se donner comme une théorie scientifique de la volonté et de son

ressort naturel, il ne mérite le nom de scientifique que s'il s'en tient à la simple constatation d'une *concomitance* entre volition consciente et plaisir comme mobile de cette volition. Ajouter que c'est le plaisir même qui est l'unique *cause* de la volition, c'est trancher arbitrairement divers problèmes philosophiques : 1° *rapports* du physique au mental ; 2° *nature* du mental et, en particulier, de la volonté, de la tendance, de l'appétition ; 3° nature de la *causalité*, du lien réel entre cause et effet. L'expérience nous montre qu'il y a toujours un attrait *intérieur à l'idée*, par exemple à l'idée de perfection universelle, lorsque cette idée se réalise par la volonté ; mais l'expérience ne peut établir ni que cet attrait soit *antérieur*, ni qu'il soit *seul* la *cause déterminante* de la volonté.

Enfin la morale hédoniste aura toujours une limite infranchissable : à savoir ce fait que nous ne connaissons pas de science certaine la nature, ni, en conséquence, la valeur définitive du plaisir. Comment le plaisir prétendrait-il au rang de *souverain bien*, puisqu'il ne contente pas entièrement l'intelligence, même quand il est plaisir *intellectuel* ? Un être intelligent ne peut supprimer le grand problème critique, tel que nous l'avons posé plus haut en termes d'*expérience* : et ce problème, nous l'avons déjà remarqué dans un précédent chapitre, apporte le trouble dans la morale du plaisir, empêche le système hédoniste de se donner à lui-même ce nom pur et simple : *la* morale.

Ce que la doctrine du plaisir contient de vrai, c'est que le bien n'est vraiment bon qu'à la condition d'être senti comme agréable ; mais il n'en résulte pas que ce sentiment, à lui seul, soit constitutif du bien et se suffise : car un être intelligent ne peut éprouver de plaisir complet sans concevoir la *cause* et *l'objet* de son plaisir, et cette conception intellectuelle est un élément intégrant du plaisir même.

Pour être fidèle au point de vue vraiment scientifique et faire à l'hédonisme sa part légitime, la morale des

idées-forces distingue le contenu objectif et représentatif d'une idée d'avec le sentiment agréable qu'elle cause d'une manière immédiate. Le pouvoir attractif, la force de l'idée résulte de l'harmonie entre son *contenu* et l'ensemble de mon caractère, de mon *moi* ; or, c'est le *contenu* de l'idée qui est le véritable *objet* de mon choix ; il est *ce que* je choisis. Son accord avec mon moi est la *cause finale* de ma préférence. Comme ce contenu de l'idée est *objectif*, comme il a une *qualité* et des *relations* qui le rendent lui-même *qualifiable* et *comparable*, il m'élève moi-même à lui ou me dégrade à son propre rang : « il me fait sien », il me fait lui-même. Je suis donc jugé par mes idées-forces : idées, parce qu'elles ont un contenu, objet de finalité ; forces, parce que le rapport de ce contenu à mon moi produit le « ton émotionnel », nécessaire à la causalité de l'intelligence (1).

En se réfléchissant ainsi sur soi par la conscience et par l'idée-force, le plaisir s'intellectualise et tend à devenir *joie*. Le terme de plaisir a quelque chose de sensuel et, en apparence, de grossier qui excite en morale une légitime défiance ; mais employez le mot *joie*, et il ne sera plus choquant de constater que la joie, qui enveloppe *intelligence* et *vouloir*, est essentielle au bien. De plus, comme la joie est nécessairement *intellectuelle*, elle ne peut exister sans ce *jugement de l'intelligence* qui lui confère une *qualité*, une *dignité hiérarchique*. La plus haute intensité de joie ne pourra donc être indépendante de la qualité de la joie, dont l'appréciation entrera comme élément nécessaire dans l'intensité même pour un être intelligent. Bien plus, il est de l'essence de l'intelligence de chercher les raisons ; la joie de l'être intelligent devra donc reposer sur des raisons qui satisfassent pleinement son intelligence. Comme celle-ci ne peut être satisfaite que par l'in-

1. Voir notre chapitre sur l'hédonisme dans le *Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*.

tellection de l'intelligible, il s'ensuit que le *souverain délectable* enveloppera le *souverain intelligible*. Enfin, la pensée et le sentiment n'étant point le tout de l'homme, qui a encore volonté, c'est-à-dire faculté de désirer, de préférer et d'agir, il s'ensuit que le souverain délectable enveloppe la complète satisfaction des désirs et du vouloir; il est donc aussi *suprême désirable* ou *suprême volitif*. On voit que la considération du plaisir, après nous avoir obligés à considérer l'objectif, nous oblige maintenant à considérer quelque chose de plus profondément subjectif que le plaisir même, à savoir l'*activité* fonctionnelle dont le plaisir est la conscience agréable.

Par ses côtés intellectuel et volitif, la joie déborde de toutes parts l'individualité: en s'intellectualisant, elle s'universalise et se moralise. Le bien, pour l'être raisonnable, c'est la satisfaction la plus intime et la plus subjective de son *individualité*, qui, étant intelligente, enveloppe précisément la satisfaction la plus objective et la plus *universelle*. La notion de jouissance finit ainsi par se transformer en un idéal de joie aussi *complet* qu'il est possible sous le rapport de l'*intensité*, de la *durée*, de la *qualité*, des *causes* et des *effets*, des *fins*, des *rapports* avec la joie des autres êtres. Par là se forme l'idée du *bonheur*, qui est manifestement une de nos plus grandes idées-forces. L'hédonisme aboutit à l'eudémonisme.

II

SYNTHÈSE DE LA VRAIE MORALE DU BONHEUR ET DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

Les deux objections des moralistes à toute doctrine du bonheur sont : 1° que l'eudémonisme ne peut tenir compte de la *qualité* ni du plus *haut* bien, mais seulement de la *quantité* et du plus *grand* bien ; 2° qu'il ne peut réellement dépasser l'*égoïsme*. Ces objections demeurent vraies contre la doctrine vulgaire et incom-

plète du bonheur. Elles tombent devant une doctrine du bonheur poussée psychologiquement et sociologiquement jusqu'à ses extrêmes limites, où, par l'intermédiaire d'idées-forces de plus en plus hautes, le bonheur individuel finit par se fondre dans le bien universel. La synthèse de la perfection et de la félicité apparait alors comme le vrai but que doit poursuivre la morale.

Kant rejette comme *hypothétique* toute maxime du bonheur. « L'impératif du bonheur n'ordonne pas l'action d'une manière absolue, mais seulement comme un moyen pour un autre but » ; ce but, ajoute-t-il, est d'ailleurs *donné* chez tous et inévitablement voulu par tous. — Mais ne peut-on pas dire qu'une action particulière faite en vue du *devoir* n'est commandée par Kant lui-même que « comme moyen pour un autre but ? » Ce but, à son tour, ne sera-t-il que le devoir comme *tel* ? La seule fin de l'action morale ne sera-t-elle que la forme d'universalité? C'est ce que nous avons reconnu incompréhensible. Si, en agissant sous une loi universelle, nous ne devions contribuer au bien et au bonheur de personne, nous regarderions l'obéissance à cette loi avec un aussi parfait détachement moral que le tournoiement d'une feuille morte qui va tantôt à droite, tantôt à gauche. Donc, de toutes façons, l'action poursuit un but et, cette poursuite fait partie de la définition même d'une action volontaire ; c'est précisément ce but que le moraliste doit déterminer. Comment alors nier que la volonté morale a pour fin un bien enveloppant le vrai et complet bonheur, le bonheur d'autrui et le nôtre propre? Kant reproche à la loi qui nous fait rechercher le bonheur d'être posée assertoriquement par la « *nature* », en ce sens que notre volonté *ne peut s'empêcher de désirer* le bonheur. Mais on peut demander à Kant si la loi de la « Raison » n'est pas aussi imposée à notre volonté par notre nature intellectuelle. Je ne puis m'empêcher ni d'être conscient et raisonnable, ni de concevoir l'universel comme satisfaction suprême de ma raison. En tant qu'être doué d'appétition, je tends au bonheur ; en

tant qu'être doué de raison, je tends au rationnel, mais cette tendance est elle-même un penchant naturel à satisfaire ma raison ; enfin cette satisfaction est naturellement une joie, qui fait partie intégrante de mon bonheur. En employant le mot de *nature*, Kant veut rabaisser le bonheur, en faire quelque chose de passif et de fatal, qui vous vient du dehors, l'εὐτυχία de Socrate ; mais le vrai bonheur, l'εὐπραξία, est un objet de notre *volonté* et n'est nullement étranger à notre vouloir ; en grande partie actif, il implique un développement aussi spontané que possible (au sens leibnitzien) de l'activité intelligente et volontaire, qui jouit d'elle-même et de son objet : il ne supprime donc pas l'autonomie du vouloir.

Outre le caractère purement hypothétique ou purement assertorique, Kant reproche au bonheur de ne pas être un principe *a priori* ; car, dit-il, nous ne pouvons *a priori* expliquer pourquoi tel objet nous cause du plaisir (1). — Certes, répondrons-nous, quand il s'agit d'expliquer radicalement pourquoi il existe de la sensibilité et de la joie, pourquoi nous sommes faits de manière à éprouver plaisir et peine, la science n'y arrive pas ; mais nous pouvons expliquer beaucoup de plaisirs particuliers, surtout ceux qui viennent de la satisfaction de notre intelligence et qui, précisément, sont les éléments du vrai bonheur (2). En outre, on n'arrive pas davantage à expliquer pourquoi nous avons une intelligence, des *formes* à *priori*, une « *raison* » capable de concevoir l'universel. L'objection est donc insuffisante, puisqu'elle tombe sur tout le monde.

Cette objection, cependant, a le mérite de nous rappeler qu'il y a dans le bonheur, si on le conçoit uniquement comme état de sensibilité, un élément d'*inconnu* et même d'*inconnaissable*, qui empêche de l'éri-

(1) *Métaph. des mœurs*, tr. Barni, p. 49.

(2) Voir, sur ce point, nos chapitres sur l'hédonisme dans le *Moralisme de Kant*.

ger en fin suffisante et de tous points satisfaisante. Un être raisonnable ne peut être satisfait que d'un bonheur expliqué et justifié par la raison. Aussi est-ce là le seul bonheur complet, le seul « suffisant », comme dit Platon, parce qu'il est le seul identique au bien même.

Kant reproche encore à la morale du bonheur d'être égoïste. C'est là, effectivement, son premier aspect. Mais elle a aussi un élément altruiste pour un être conscient, capable de concevoir les autres êtres et l'universalité de l'être. Nous avons vu, en effet, que la félicité de l'être intelligent, tant qu'elle n'enveloppe pas le bonheur de tous les autres, est incomplète pour son intelligence même, comme pour sa sensibilité et son activité. Assurément, la moralité n'est pas la recherche d'un bonheur personnel qui serait obtenu et constitué n'importe comment ; mais elle est la recherche d'une perfection qui n'est pas parfaite sans le bonheur, y compris le bonheur d'autrui, d'un bonheur qui n'est pas parfait sans la conscience de la perfection, en nous et en autrui.

La dernière objection qu'on fait à la doctrine du bonheur est qu'elle semble toute subjective. Là encore, il y a exagération. L'être capable de réflexion sur ses sentiments spontanés les dépasse par la pensée ; il est donc nécessairement porté à les évaluer *objectivement*, soit en les ramenant à des sentiments plus simples qui les composent, soit en les comparant à des sentiments plus élevés et plus complexes. Guyau avait raison de dire que la conscience de l'instinct peut tenir les instincts en échec, y compris le penchant à nous aimer exclusivement nous-mêmes. Par l'analyse réfléchie, pourrait-on ajouter, nous dissolvons ce penchant en impulsions et représentations de mille sortes qui n'ont pas toutes le *moi* pour objet ; par la synthèse réfléchie, nous comparons l'amour du moi avec des sentiments plus vastes, formant un ensemble plus élevé. Ces deux opérations de l'intelligence tiennent en échec l'amour égoïste de soi et développent des tendances toutes différentes, à portée objective. Ces tendances, satisfaisant l'intelligence,

sont la source d'un plaisir intellectuel dont l'*objet* est *autre* que nous. C'est dire que nous aimons : *felicitate alterius delectari* ; nous avons franchi les limites du sujet concentré sur soi.

Dans la morale des idées-forces, il n'est plus exact de représenter l'idée de bonheur comme purement subjective. Nous avons prouvé précédemment que la plus grande intensité et durée possibles de joie ne sont nullement indépendantes de la qualité, qui est la satisfaction de l'intelligence et, par cela même, la joie de l'intelligence. La plus grande intensité de joie intellectuelle n'est-elle pas causée précisément par la plus grande *qualité* de cette joie intellectuelle ? La qualité, à son tour, nous l'avons vu, est fonction des éléments *objectifs* qui se trouvent, soit dans la nature extérieure, soit dans la société, soit dans l'univers, soit dans le principe même de l'univers, tel que l'intelligence s'efforce de se représenter. Selon cette doctrine, seule scientifique comme tenant compte de toutes les données, le vrai bonheur est donc indivisiblement subjectif et objectif. Le *bonheur* est la *perfection ayant la conscience et la jouissance de soi* ; il est perfection parce qu'il a nécessairement des éléments objectifs pour un être doué d'une intelligence capable d'atteindre des *objets* et de concevoir scientifiquement les *relations de ces objets ;* mais d'autre part, la perfection ne se conçoit pas comme purement objective et sans aucun sentiment de soi, puisqu'alors elle ne serait pas aussi parfaite qu'il est possible de la concevoir. Elle enveloppe donc un bonheur, — bonheur intelligible et justifié pour la raison, bonheur actif et se voulant lui-même, mais qui n'en est pas moins joie et félicité. Le bonheur résultant de la perfection ou de la poursuite morale du parfait ne peut être assimilé aux plaisirs résultant du simple exercice des fonctions proprement vitales ; il n'a pas avec ces plaisirs de commune mesure, car sa mesure propre, au lieu de ne résider qu'en une *réalité* possédée par l'individu, réside en un *idéal* hors des

limites de l'existence individuelle. Cet idéal est d'abord social, puis cosmique ; il finit même par prendre la forme métaphysique ou religieuse, quand il est conçu comme identique en son fond avec la réalité ultime. Nous nous retrouvons ici, comme partout, en présence d'une mutuelle implication d'idées-forces. Poussez à son achèvement l'idée de bonheur, elle se fond dans celle de perfection ; poussez à son achèvement l'idée de perfection, elle absorbe celle de bonheur. La morale de la joie, la doctrine de la béatitude, la doctrine de l'utilité, la morale de la perfection, c'est, à la limite, une seule et même doctrine, qui n'est valable que portée jusqu'à son achèvement. La synthèse est nécessaire ici comme ailleurs. Il faut que la personne arrive, grâce à une expansion progressive de la pensée, du sentiment et de la volonté, à placer son bonheur dans le bonheur de tous, à ne pouvoir être heureuse qu'avec tous, par tous, pour tous. C'est cet idéal qui constitue le persuasif suprême ; c'est son degré de réalisation en nous et par nous qui constitue notre moralité ; enfin c'est la force de l'idée qui fournit son premier moyen de réalisation. N'y eût-il eu encore aucun acte de volonté vraiment désintéressée, c'est un *fait*, et un fait scientifique, que nous avons tout au moins l'*idée* du désintéressement. Cette idée est même essentielle à notre intelligence : n'a-t-on pas vu que l'intelligence est désintéressée par nature, puisqu'elle est objective, puisqu'elle conçoit l'objet réel indépendamment des sujets particuliers, l'être universel et la vérité universelle ? Eh bien, ce développement de l'intelligence rend possible, ne fût-ce que par la seule force de l'idée, une réalisation progressive du désintéressement dans la volonté [1]. Nous ne nous pensons plus seulement nous-mêmes ; nous pensons aussi d'autres êtres, et nous les pensons comme doués de certaines qualités, parmi lesquelles se trouve le pou-

[1] Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains* et notre *Moralisme de Kant*.

voir même d'*aimer* et, plus particulièrement, de *nous aimer*. Notre pensée, devenue ainsi objective, pense les autres pour eux, non pas seulement pour nous ; par ce seul fait, nous pouvons aussi aimer les autres pour eux-mêmes : la pensée d'autrui enveloppe une force d'inclination vers autrui, une force de conservation d'autrui et d'accroissement d'autrui. Il en résulte que, chez l'être pensant qui a pris conscience de sa pensée, le bonheur personnel implique de plus en plus le bonheur universel.

CHAPITRE II

SYNTHÈSE DE LA MORALE KANTIENNE DU RESPECT ET DE LA MORALE CHRÉTIENNE DE L'AMOUR AVEC LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Le sentiment moral en tant que respect. Le sentiment moral en tant qu'amour. — II. Synthèse de la morale du sentiment et de la morale de l'idée-force.

I

LE SENTIMENT MORAL EN TANT QUE RESPECT ET AMOUR

Nous avons souvent rappelé le mot de Malebranche affirmant qu'une idée *pure* ne saurait remuer un fétu. Pour Kant, au contraire, l'idée pure de la *forme* d'une loi peut produire son propre objet par l'intermédiaire d'un intérêt pur pris à l'universel, intérêt qui ne *précède* pas la pensée de la loi, mais la *suit*. La loi morale, dit Kant, *produit* sans doute un sentiment, nécessaire à son influence sur la volonté « mais il n'y a point *antérieurement* dans le *sujet* (c'est Kant qui souligne) de sentiment qui le disposerait à la moralité. Cela est impossible, puisque tout sentiment est sensible, et que le mobile de l'intention morale doit être libre de toute condition sensible ». Par cette doctrine, qui transporte dans le monde supranaturel l'intérêt pris a une loi supra-naturelle, Kant

exige de l'homme non pas seulement, comme les mystiques, le *pur amour*, mais, ce qui est plus encore, la soumission à la loi sans amour, ou, du moins, *indépendamment de l'amour*.

On se demande si une telle doctrine quelque haute qu'elle soit, ne pousse point le rigorisme à l'extrême. Kant dédaigne toute sensibilité, qu'il croit foncièrement égoïste et d'essence physiologique ou « pathologique ». Tous les penchants, dit-il, y compris les *bons*, « sont à *charge* à un être raisonnable et, quoiqu'il ne puisse s'en défaire, ils l'obligent à désirer *d'en être débarrassé* ». Même un penchant « pour ce qui est conforme au devoir (par exemple pour la bienfaisance) peut sans doute *concourir* beaucoup à *l'efficacité* des maximes morales, mais il ne peut leur en *donner* aucune ». Le penchant est « *aveugle* et *servile*, qu'il soit ou non d'une bonne *espèce* », et la raison, là où il s'agit de moralité, « ne doit pas seulement représenter le *tuteur* à l'égard du penchant, mais, *sans avoir aucun égard* au penchant, elle doit uniquement, comme raison pure pratique, prendre soin de son propre intérêt (1) ». Kant met ainsi le sentiment en opposition absolue avec la volonté morale, si bien que toute volition motivée par une inclination quelconque lui paraît un asservissement de la personnalité. Contre tous les désirs, quels qu'ils soient, il élève, comme unique principe de l'action morale, la pure détermination de la raison par la pure forme d'universalité. Il y a pour lui entière antithèse entre le désir, qui est la *nature* dans l'homme, et la raison, qui est la manifestation de la *sur-nature* dans l'homme. « Même le sentiment de *pitié* et de *tendre sympathie*, s'il précède la considération de ce que doit être le *devoir* et devient un principe *déterminant*, est *à charge* aux personnes qui pensent bien elles-mêmes : il porte le trouble dans leurs maximes réfléchies et produit en elles le désir d'en

(1) *Raison pratique*. Trad. Barni, p. 251.

être débarrassées, d'être uniquement soumises à la *raison donnant des lois.* » Cette doctrine trop stoïque pourrait se retourner contre elle-même. Si la volonté n'est bonne et morale qu'à la condition de s'affranchir de toute inclination naturelle, elle se donne, en agissant moralement, une *inclination* à agir de même dans l'avenir ; elle se crée donc, dans la théorie de Kant, une sorte *d'obstacle* par l'*habitude* de la *vertu.* Ce paradoxe, devant lequel nous verrons Kant reculer tout à l'heure, fait soupçonner qu'il y a dans sa doctrine une opposition trop tranchée entre raison et sentiment.

Autant Kant est sévère pour le sentiment d'amour, autant nous le voyons attaché à celui du respect, qui est pourtant, lui aussi, un état de la sensibilité. C'est que, dans le *respect moral*, il voit « le premier et peut-être aussi le seul cas où nous puissions déterminer par des concepts *a priori* le rapport d'une connaissance au sentiment de plaisir ou de peine » (1). Ce privilège attribué au sentiment de respect est-il acceptable? La connaissance *a priori*, c'est celle de la loi morale ; mais le plaisir et la peine n'ont rien d'*a priori* ; comment donc pourra-t-on déterminer *a priori* un rapport entre l'idée de la loi morale et un état quelconque de la sensibilité, même « supérieure »? En contrariant nos penchants sensibles, cette idée produit sans doute, comme le dit Kant, un sentiment de peine : mais ce sentiment est une conséquence *a posteriori* des lois de la psychologie et même de la biologie, selon lesquelles toute inclination, surtout vitale, engendre la peine dès qu'elle est contrariée. Kant veut cependant établir *a priori* un sentiment *positif* répondant à la loi morale : ce sentiment, répète-t-il, « produit par un principe intellectuel..., est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori* et dont nous puissions apercevoir la nécessité (2) ». — Nous répondrons de nouveau que nulle considération *a priori* ne peut faire connaître

(1) *Raison pratique*, p. 184, tr. Picavet, p. 136.
(2) Voir plus haut.

l'existence d'un sentiment original dans notre sensibilité, puisque celle-ci est objet de conscience *empirique*. Tout sentiment positif est produit par l'expansion d'une tendance naturelle ; or, la raison pure pratique, s'affirmant elle-même sous forme de loi morale, n'est pas, selon Kant, une tendance naturelle, explicable par les lois de la psychologie ; quand donc il ajoute que la conception de la loi cause un sentiment positif, il ne peut invoquer qu'un fait psychologique, explicable par le naturel plaisir pris à l'exercice et à l'expansion de l'intelligence. La prétendue déduction *a priori* d'une sensibilité « supérieure » déguise ou un simple fait de conscience et d'expérience, ou une hypothèse transcendante et invérifiable.

Aussi la célèbre analyse kantienne du respect, à côté d'éléments de vérité profonde, contient-elle bien des incertitudes, peut-être même des incohérences. Kant commence par nous dire : « Le *respect* s'adresse toujours aux personnes, jamais aux choses ; » et il déclare trois pages plus loin : « le respect pour la loi morale, en tant que ce sentiment ne se rapporte *à aucun autre objet* qu'à cette loi, est donc incontestablement un mobile moral et le seul qui mérite ce nom. » — Mais la loi morale est-elle une *personne*, pour que (d'après le principe posé tout à l'heure par Kant) nous puissions la *respecter* ? Une loi purement *formelle*, dans laquelle l'universalité seule et la rationalité sont prises en considération, va-t-elle inspirer un sentiment qui « ne s'adresse qu'aux personnes ? » Pour éviter une contradiction menaçante, il faut dire que la loi formelle a pour matière la personnalité même, c'est-à-dire l'être doué de raison et de volonté, l'être capable de moralité libre. Et c'est bien ainsi que Kant pose la maxime de l'homme fin en soi. Mais a-t-il trouvé par là une matière de la loi aussi purement rationnelle que la loi même ? Faut-il entendre que nous devons respecter le *rationnel* (forme) parce que nous devons respecter la *raison* (matière) ? C'est le sens le plus plausible qu'on pourrait

donner à la théorie kantienne. Reste toujours à savoir pourquoi nous devons respecter la raison, la *pure* raison? Si l'être raisonnable n'*aime* pas la raison, s'il ne jouit pas de l'exercice même de sa raison, s'il n'y voit pas un pouvoir d'universaliser autre chose que de simples lois rationnelles, respectera-t-il encore sa raison? Les lois rationnelles théoriques sont celles d'identité et de raison suffisante, qui s'appliquent nécessairement et indépendamment de nous; en quoi pouvons-nous *respecter* ces lois? La raison pure *pratique*, il est vrai, impose comme règle d'agir conformément à des maximes qui puissent devenir *lois universelles* et soient ainsi un *type* de l'universalité. Mais alors se redresse l'éternelle question: — Est-ce *l'universalité* seule, indépendamment du contenu, qui inspirera la vénération? S'il ne s'agissait pas de vivants esprits, doués non pas seulement de raison, mais de volonté, et non pas seulement de volonté, mais d'amour, nous ne verrions plus rien de respectable dans la loi, parce qu'elle n'aurait plus aucun contenu aimable, parce qu'elle n'envelopperait plus aucune fin qui pût mouvoir notre volonté. Si donc un homme n'accorde pas une valeur intrinsèque à la raison même en tant qu'acte supérieur d'*intelligence*, à la *volonté*, à l'*amour*, à la *bonté*, au *bonheur* voulu et trouvé dans l'amour, il ne respectera pas l'universel, parce qu'il n'*aimera* pas ce qu'on veut qu'il conçoive universel.

Kant déclare lui-même à la fin que « le pur amour de la loi (laquelle dès lors cesserait d'être un *ordre*, de même que la moralité, une fois élevée dans le sujet à l'état de sainteté, cesserait d'être *vertu*) doit être le but constant, quoique inaccessible, de nos efforts. En effet, dans les choses que nous estimons par-dessus tout, mais que pourtant nous redoutons (à cause de la conscience de notre faiblesse), la *facilité* plus grande que nous acquérons change la crainte en *inclination* et le respect en *amour*, et elle donnerait à nos dispositions envers la loi toute leur perfection, s'il était possible à une

créature de l'atteindre (1). » Kant reconnait ici que *l'habitude* modifie notre nature et notre volonté ; que, si nous avons respecté une première fois la loi morale, nous avons créé par cela même une tendance à la respecter de nouveau ; que ce respect se change peu à peu en inclination et même en amour. L'idéal d'obéissance à la loi pour la loi seule et par pur intérêt pour sa forme rationnelle n'est applicable, s'il l'est, qu'*une seule fois* ; dès que nous l'avons appliqué, nous suscitons nous-mêmes une *inclination morale*, qui, désormais, ne *suit* plus simplement l'idée pure de la loi, mais la *précède* et nous fait pencher à l'avance du côté de la loi. Seulement, ici encore, Kant ne va pas assez loin : il suppose toujours que l'objet de notre amour est la *loi* même comme telle, la loi comme forme et comme règle ; or, jamais l'homme ne se contentera d'un formalisme qui ne suffirait pas à fonder un réel amour. Ce que l'homme qui a bien agi *aime*, ce sont les autres hommes et, s'il est croyant, l'humanité à la fois idéalisée et réalisée dans la *divinité*. Le « pur amour » du croyant n'a pas pour objet un « ordre », mais un être parfaitement bon, qui n'*ordonne* que parce qu'il *aime* et parce que la loi est un moyen de l'amour, de l'universelle bonté.

II

SYNTHÈSE DE LA MORALE DU SENTIMENT ET DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

Selon nous, on peut trouver dans le champ même de l'expérience une synthèse de la morale de l'idée avec la morale du sentiment et de l'amour. Quelque opinion philosophique qu'on ait sur la nature et l'origine de l'idée morale, sur son mode d'action, sur le genre de liberté par lequel elle peut se réaliser, il im-

(1) *Raison pratique*. Trad. Barni, p. 265.

porte de faire à l'expérience et à la science leur plus large part; pour cela, il faut rectifier et compléter la théorie de Kant en la transposant dans le domaine scientifique des idées-forces. L'intelligence concevant le moi et le tout a, nous l'avons vu, son « intérêt » pratique, qui *résulte* lui-même de son intérêt théorique, mais ne le *précède* pas. En ce sens on peut dire, avec Kant, qu'il y a un sentiment moral « produit uniquement par la raison ». Ce n'est pas, sans doute, ce *sentiment* même qui sert à *juger* rationnellement les actions : il dérive du jugement à la fois théorique et pratique : il sert ainsi de mobile à la volonté. L'intelligence concevant et la *forme* de l'universel et son *contenu*, qui est l'*univers des consciences poursuivant un bien commun*, bonté et bonheur, détermine le jugement; le jugement, selon la loi des *idées-forces*, tend à déterminer le sentiment; le sentiment tend à déterminer l'acte, et il le déterminerait effectivement s'il n'y avait pas d'inclinations contraires. De là la lutte intérieure.

L'idée-force de la forme universelle et de son contenu a d'abord, nous l'avons vu, un effet *restrictif* sur la sensibilité et sur les inclinations personnelles. C'est pour cela que le jugement moral peut produire le sentiment de *peine* dont parle Kant dans son analyse du *respect*. Il y a là, comme il l'a bien compris, un effet négatif, qui « porte préjudice à l'activité du sujet en tant qu'il a des inclinations pour principes de détermination et, par conséquent, à l'idée de sa valeur personnelle laquelle n'est quelque chose qu'autant qu'elle s'accorde avec la loi morale; l'effet de cette loi sur la sensibilité est un effet d'*humiliation* ».

Mais ce n'est là encore que le côté restrictif de l'idée-force à l'égard des penchants personnels. On peut très bien ajouter avec Kant que ce qui, du coté des inclinations sensibles, restreint et humilie, rehausse du côté intellectuel et produit un sentiment positif. Mais, contrairement à ce que Kant soutient sur l'incompréhensibilité de « l'intérêt moral », nous l'avons expliqué en vertu

de lois toutes psychologiques. N'est-ce pas une loi évidente que ce qui amoindrit les obstacles à une activité favorise par cela même cette activité? Kant aurait donc dû poser en principe que tout ce qui aide une puissance de l'esprit, fût-ce celle qu'il nomme la « raison », doit produire une joie en vertu des lois naturelles. Il aurait dû ajouter que cette joie, provenant du développement de l'intellect et tendant à l'union avec l'objet, est un *amor intellectualis*. Mais nous savons que Kant s'en tient obstinément au « respect ». Il a tellement peur de tout ce qui ressemble à une inclination « pathologique », qu'il exclut l'amour, tout en admettant l'intérêt moral produit par la pure conception de la loi. C'est pour cela que cet intérêt demeure à ses yeux absolument « inexplicable », tandis que, selon nous, on peut et on doit, dans le champ de l'expérience, expliquer l'amour intellectuel par les lois générales de la volonté tendant à sa plénitude, de l'intelligence poursuivant son entier développement, de la sensibilité participant à ce développement même et devenant *joie de réaliser le rationnel*, c'est-à-dire *amour rationnel*.

Kant a objecté plus haut que le sentiment moral ne saurait venir des *sens*, et cela est certain; mais toute sensibilité est-elle une question de *sens*? Kant met indûment au nombre des sens ce qu'il nomme le « sens intime », comme si la conscience agissait sur soi-même à la manière d'une odeur qui agit sur l'odorat. C'est cette expression inexacte de *sens* intime qui permet à Kant de rabaisser toute joie à un effet pathologique, à une modification produite par le dehors, comme la sensation de lumière ou celle de chaleur. Mais la vraie conscience, nous l'avons établi, n'a pas ce caractère *médiat* du sens; il peut donc exister des *joies immédiatement inhérentes à la conscience d'agir et de penser*, des joies qui ne soient pas sensitives, des *idées-joies* devenant *idées-forces*. De ce nombre, selon nous, est précisément l'idée morale : penser l'universalité de la bonté et de la félicité possibles, c'est, par anticipa-

tion, être heureux de cette bonté et de cette félicité, c'est commencer à les vouloir, c'est aimer.

En vertu de notre principe, tous les théorèmes de Kant doivent prendre un sens immanent, expérimental et scientifique. En tant que restreignant les penchants personnels par une notion d'*infinité* impersonnelle, l'idée morale produit en nous l'effet humiliant du sublime ; mais, en tant que constituant un naturel exercice de notre activité intelligente, une naturelle participation de notre pensée à l'infinité même de son objet, l'idée nous relève et nous donne le sentiment de notre infinie grandeur. Comme, de plus, en prolongeant les lignes de l'expérience, la pensée nous fait concevoir l'idée-force d'un *amour universel des êtres raisonnables les uns pour les autres*, elle suscite *l'amour même de l'amour*, *la joie de la joie universelle*, *la félicité de la félicité universelle*. Nous corrigeons ainsi Kant par Platon et Aristote, qui ont admis des joies supérieures au plaisir sensible, un amour supérieur à la passion des sens. N'avons-nous pas prouvé que la *loi* comme telle ne peut nous inspirer vénération si l'on n'y introduit, fût-ce par hypothèse, un contenu aimable et même aimant? Le respect, si admirablement étudié par Kant, n'est produit que par la forme du bien, qui enveloppe universalité par rapport à notre moi individuel; l'amour, trop négligé de Kant, est causé par le contenu du bien, qui est la bonté de toutes les personnes, leur amour mutuel et leur bonheur. En dehors de cette synthèse nécessaire, le sentiment moral demeure stérile, réduit qu'il est à une seule de ses moitiés.

L'antithèse kantienne entre l'intelligence toute désintéressée et la sensibilité toute intéressée est artificielle. Les désirs ne sont pas nécessairement et essentiellement contre la raison, excepté dans la mesure où ils sont dirigés vers les seuls plaisirs de l'individu purement *sensible* : encore avons-nous fait voir, en invoquant l'expérience même et les lois scientifiques

de la psychologie, que les désirs ne peuvent jamais être *entièrement* sensitifs chez un être *conscient de soi;* que nul *homme* ne saurait exclusivement vivre une vie sensuelle; qu'il y a toujours, chez un être intelligent, une part de vie intellectuelle. Nul ne peut désirer uniquement la satisfaction de ses sens, nul ne peut être indifférent à la satisfaction de son intelligence consciente. Le désir suit nécessairement la pensée, s'objective avec elle, se désintéresse avec elle. Un homme ne saurait être purement et simplement une brute; vivant en société, produit de la société pour une large part, il ne peut pas ne pas avoir en lui quelque chose de social. Aussi avons-nous vu que l'altruisme, aux yeux de l'expérience, est fondé sur notre *nature* consciente et intelligente, autant que l'égoïsme; la vraie conscience de soi, qui implique la conscience d'autrui, ne nous a-t-elle pas paru, dans le domaine des faits les plus intimes que puisse saisir l'expérience, le point de conciliation entre l'amour de soi et l'amour de tous? Il faut donc définir l'amour comme l'activité consciente et raisonnable jouissant à la fois de son *sujet* personnel et de son *objet* universel, qui se ramène à l'universalité des *sujets*. Ce qu'on aime ainsi, on le vit; pour vivre droitement et universellement, il faut aimer droitement et universellement.

On objectera: — Si vous agissez par amour du bien social et par amour d'autrui, vous agissez par attrait, par désir de réaliser un idéal qui vous charme. Or cet attrait, au fond, est une recherche ou une possession immédiate d'un élément de bonheur personnel : votre vertu est donc « un égoïsme de plus haut prix ». — Mais, nous l'avons remarqué ailleurs à propos de La Rochefoucauld et de Nietzsche, celui qui aime, qui agit pour autrui et se dévoue à autrui, n'éprouve une joie à aimer, à agir, à se donner, que s'il ne fait pas *retour* sur cette joie au moment où il l'éprouve. De plus, avant de l'éprouver, il ne l'a pas prise pour *fin*; il ne s'est pas dit : je jouirai de mon dévouement. Bizarre calcul qui

aurait tari la source même de sa jouissance. Il n'y a donc eu ni prévision intéressée de la joie supérieure, ni réflexion intéressée sur cette joie, et c'est grâce à cette spontanéité que la joie supérieure existe. Elle existe comme effet, non comme cause et fin de l'acte intellectuel et volontaire (1). Il ne se peut faire que l'on n'aime pas à aimer : *amare amabam*, disait avec raison saint Augustin. L'être aimant ne peut ni se supprimer, ni supprimer la conscience de son amour, ni supprimer la joie de son amour, lequel n'a pas pour *objet* cette joie, mais la produit naturellement et s'entretient ainsi par la jouissance de soi-même. Supposez que je sois complètement indifférent à la valeur intrinsèque de la vérité, à celle de mes idées et sentiments, à celle de ma personne, à celle de mon bonheur même, comment pourrai-je considérer l'idée de votre propre bonheur, à vous, comme valant la peine de devenir pour moi une idée-force directrice ? Si rien n'a de valeur en moi pour moi, rien n'aura de valeur en vous pour moi. Le suprême désintéressement ne peut donc reposer sur la suprême indifférence : il faut qu'il devienne lui-même pour moi le suprême intérêt. Espérer un désintéressement absolu, c'est demander l'impossible ; c'est diviser l'homme contre soi, couper son être en deux, volonté d'une part, sensibilité de l'autre ; c'est prétendre qu'il poursuive un bien sans en faire, par cela même qu'il le *pense* et le *veut, son propre bien* ; c'est demander qu'il ne mette pas son bonheur dans le bonheur de tous au moment où il y sacrifie ses jouissances particulières, peut-être sa vie. Non : tout aussi bien que l'égoïste, l'homme *désintéressé s'intéresse* aux objets qui font partie de son *propre* monde objectif, intérieur et extérieur ; s'il est vraiment généreux, ces objets lui causent la même vivacité d'intérêt *personnel* que causent d'autres objets, bas et grossiers, à l'égoïste et au sensuel. On peut donc admettre, avec les néo-hégéliens

(1) Voir *le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*.

anglais, cette contradiction apparente : un *intérêt désintéressé*. Kant est obligé de l'admettre, puisqu'il a posé en principe que nous pouvons prendre intérêt à la raison pure comme telle et que la raison devient ainsi *pratique*, c'est-à-dire devient à elle-même son motif et son *mobile*. La joie de contribuer à l'universel a beau être encore une joie personnelle pour le sujet où elle se produit, Kant ne saurait la considérer comme égoïste, puisque, par son objet et sa direction, elle est impersonnelle.

Cette synthèse finale du personnel et de l'impersonnel va nous permettre de résoudre les difficultés que Kant voit, pour le moraliste, à « prescrire » l'amour. Nous avons vu comment, en dernière analyse, Kant nous commande simplement de faire *comme si* nous aimions. Mais les moralistes, en donnant l'ordre d'aimer à ceux qui n'aiment pas encore, vont plus loin et disent : Aimez, aimez véritablement, avec votre âme tout entière, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Le philosophe incroyant doit s'accorder avec le vrai chrétien pour dire : — Pas d'échappatoires ni de réserves jésuitiques ; est-ce que vous aimez ou est-ce que vous n'aimez pas ? Ce qui *doit* être, c'est d'aimer et d'être bon ; il faut aimer l'amour, aimer à aimer, vouloir aimer. Et de là se déduit le devoir d'aimer véritablement, non de singer l'amour, non d'agir avec un cœur sec, sous une pure idée de la raison. Si le soldat même obéit à la consigne, c'est qu'au delà de cette dure consigne il aime la douce patrie ; au delà de la rude discipline, il aime la mutuelle amitié des citoyens les uns pour les autres, pour leurs ancêtres, pour leurs descendants. Vous aurez beau me dire : « Agis *comme si* tu aimais », ce *comme si* est impossible. Tout peut se passer dans le système solaire comme si les astres s'attiraient, alors même qu'en réalité ils se repousseraient ; mais, dans le système moral et social, les *comme si* sont hors de place. Si je n'aime pas à quelque degré, je n'agirai jamais, au grand jamais, comme si j'aimais réellement. « Tu *aimeras* ton prochain », cela veut dire qu'il faut l'aimer

au sens propre du mot, fût-il votre ennemi. N'y a-t-il pas dans votre ennemi même quelque chose que vous pouvez et devez aimer, que vous aimerez si votre attention est tournée de ce côté, si vous y projetez la lumière de votre regard intellectuel, si vous réagissez par l'expansion de la conscience contre vos sentiments concentrés de haine ? Non seulement l'idée d'une malignité radicale et volontairement diabolique disparaît pour qui *comprend autrui*, mais encore et surtout les raisons d'aimer se substituent aux raisons de haïr dont on a pénétré la déraison. Quel est le savant naturaliste qui, après avoir bien étudié l'organisation de la vipère et déterminé ses conditions de vie, la nécessité de ses moyens de défense, les causes productrices de son venin et les réflexes qui président au mouvement de ses crochets, va se mettre à haïr la vipère, même si, au cours d'une de ses expériences, elle le mord ? Il commencera peut-être par un mouvement animal de colère : maudite bête ! A la réflexion, il dira : pauvre bête ! C'est moi qui suis un maladroit, cautérisons-nous et, un autre jour, soyons plus attentif ! C'est ainsi qu'un Claude Bernard résoudrait la question de la responsabilité. Un François d'Assise irait plus loin encore et, pénétrant dans la vie intérieure de l'animal, dans les tristes difficultés de cette existence monotone, dans les nombreux périls auxquels elle est exposée, découvrant en cet être prétendu méchant l'amour maternel, le pouvoir de se dévouer pour ses petits, de se faire tuer pour eux, il finirait, après avoir dit : « ma sœur la colombe », par dire aussi : « ma sœur la vipère ». Et il ne serait pas alors seulement chrétien, il serait platonicien, il serait leibnitzien, il serait philosophe. Le chrétien, lui, n'est blâmable que de n'être pas assez chrétien : il *damne* ! au lieu de dire : mes frères les prétendus damnés, que je veux sauver !

La morale de Kant est trop huguenote et, qui plus est, trop prussienne ; il semble, au premier aspect, que ce soit le militarisme transporté dans l'ordre moral. Ce n'est là, pourtant, que l'apparence extérieure. Au

fond, Kant, lui aussi, n'accepte la forme universelle du devoir que parce qu'il a l'amour intime de la bonté, amour qu'il confond avec un simple respect mêlé de crainte et d'humiliation. Il a beau se persuader qu'il ne fait que suivre, soldat de la loi, un commandement rationnel, ce juste et ce saint de la philosophie n'obéit que parce qu'il aime ; il est tout plein du grand amour ; il aime comme une sainte Thérèse, quoique autrement et plus philosophiquement, il aime comme un Socrate, il aime comme un saint Paul. S'il agit par raison, c'est qu'il aime la raison et surtout les êtres raisonnables, qui sont, en définitive, les autres hommes, aimables parce qu'ils ne sont pas seulement raisonnables, aimables parce qu'ils sont eux-mêmes aimants.

Outre le piétiste, on a souvent remarqué chez Kant le stoïcien : ne rejette-t-il pas à l'excès, dans sa doctrine, la part de la sensibilité, du πάθος ? Ce fut précisément la grande infériorité des stoïciens par rapport aux chrétiens : combien, en comparaison, ils agirent peu sur le monde ! Le christianisme eut le mérite de comprendre non seulement la force pratique, mais la vérité théorique de l'amour. Partout, dans le christianisme, circule le même esprit, qui cherche le secret de l'existence comme de la vie dans un acte fondamental : aimer. Ce qui fait la valeur de la maxime chrétienne d'amour, ce n'est pas que le sentiment soit au-dessus de la raison ; mais cette maxime place l'individu dans une attitude propre à lui faire identifier son bien et celui des autres. Pour ceux-mêmes qui ne croient nullement à la doctrine de Jésus comme religion, il y a dans le christianisme, si mal interprété par Nietzsche, un principe philosophiquement admirable : c'est ce devoir d'aimer que Kant veut changer en devoir d' « agir comme si on aimait » ; c'est cette supériorité finale de la charité bien entendue sur la pure justice, que ni Kant ni les néo-criticistes comme Renouvier ne veulent admettre. Ils n'aperçoivent pas toutes les ressources qu'un être intelligent trouve pour aimer quand il le veut.

Aime, voilà ce qu'a raison de répéter l'Évangile ; aime en vérité, avec ton esprit et ton cœur ; aime et fais ce que tu voudras ! Que ta volonté soit d'abord volonté de la perfection et du bonheur de tous, c'est-à-dire amour, et tu pourras ensuite faire tout ce que voudra une telle volonté, car tu ne pourras plus agir que par amour et pour l'amour : aime et fais ce que demandera ta volonté aimante. C'est en ce sens, non au sens d'un choix arbitraire laissé à une volonté indifférente, que le philosophe doit entendre la parole du docteur chrétien : *ama et fac quod velis*. Elle revient à dire que c'est la bonté qui fonde le devoir et détermine le vouloir, si bien que celui qui a la vraie bonté ne peut plus *vouloir* que le bien ni *faire* que le bien.

Nous avons vu comment le philosophe et le savant peuvent accepter cette théorie, mais en rendant l'amour rationnel, de manière à en opérer l'entière synthèse avec la justice. De plus ils doivent changer, pour ainsi dire, l'indice de *certitude* attribué à l'objet suprême de l'amour. Pour le chrétien, la charité est avant tout l'amour d'un Dieu posé comme *réel* et dont la réalité se serait révélée à l'expérience humaine par des événements miraculeux, parole entendue d'Adam et de Moïse, incarnation de Dieu en son propre fils. Pour le philosophe, comment la charité aurait-elle le même aspect ? En tant qu'amour de la perfection idéale, de l'amour parfait lui-même, elle ne s'adresse plus à un être dont la réalité soit démontrée par le raisonnement ou par l'expérience. La charité philosophique et scientifique est l'amour d'une *idéale* bonté, qui est le suprême intelligible et le suprême aimable de Platon, mais dont nous ne *savons* pas si elle est déjà réelle, bien que les croyants puissent trouver des raisons d'en être subjectivement *convaincus* (je ne dis pas objectivement certains). De plus, la charité philosophique et scientifique met en lumière la nécessité, cette fois certaine, de l'amour mutuel des hommes et de la solidarité humaine, pour que notre société particulière subsiste et progresse vers

l'idéal de la société universelle, qui serait précisément l'universel amour. La charité philosophique et scientifique, qui est la bonté morale, repose donc à la fois sur une nécessité réelle (les conditions de la plus haute vie individuelle et collective) et sur une nécessité purement morale : celle par laquelle nous déclarons nécessaire la réalisation de l'idéal suprême. Nous attribuons d'ailleurs à cet idéal, par la pensée, quelque condition réelle de possibilité, mais sans être capables ni de déterminer scientifiquement cette condition, ni d'en prouver scientifiquement la réalité. De là une incertitude finale au point de vue de la science, incertitude où nous avons reconnu la condition même du vrai désintéressement pratique. Kant, qui a tant contribué lui-même à montrer ce reste de doute invincible, veut faire exception pour le devoir comme loi rationnelle; selon nous, il n'y a pas même d'exception pour le devoir en tant que loi absolue imposée par l' « existence éternelle » à la vie temporelle. Sous cette forme, le devoir n'est pas plus certain que la vie éternelle n'est certaine. Nous ne pouvons poser le devoir qu'en l'aimant et parce que nous l'aimons comme condition de la bonté. La morale de l'amour et de la bonté, par l'intermédiaire des idées-forces, ne fait donc qu'un avec la morale de la raison, qui elle-même est la morale de la conscience intégrale et radicale. La froide raison et le cœur irraisonnable ne pourraient, chacun à part, fonder une morale : il faut que le cœur et l'esprit trouvent, dans notre plus profonde conscience de nous-mêmes et d'autrui, leur radicale unité.

LIVRE DEUXIÈME

ÉLÉMENTS VOLITIFS DE LA MORALITÉ

CHAPITRE PREMIER

GENÈSE SCIENTIFIQUE DE L'IDÉE-FORCE DE LIBERTÉ

I. Nécessité de s'élever au-dessus de l'indéterminisme et du déterminisme vulgaires. Genèse scientifique de l'idée de liberté pratique. Comment l'idée-force change le déterminisme en auto-déterminisme. — II. Contenu de l'idée de liberté. Son aspect négatif : indépendance. Son aspect positif : moralité. Action exercée par l'idée de liberté sur les motifs et mobiles sensibles. — III. Réponse aux objections.

I

NÉCESSITÉ DE DÉPASSER L'INDÉTERMINISME ET LE DÉTERMINISME VULGAIRES

La liberté, pour avoir une valeur vraiment pratique, doit appartenir, sous une forme compatible avec la moralité, au moi de l'expérience actuelle, quelque opinion que l'on puisse conserver ou ne pas conserver sur le moi *en soi*, inconnaissable *pour moi*, appelé *noumène*. Tel est le principe éminemment scientifique

d'où nous sommes parti dans nos anciennes recherches sur la liberté. Ce principe est généralement admis de nos jours. C'est dans le monde immanent, où nous vivons, qu'il s'agit de réaliser l'idée morale ; c'est dans cette idée même et dans son action qu'il faut trouver les moyens immanents de la réaliser. Une morale scientifique des idées-forces laisse ouverte, sans l'aborder, la question métaphysique de la liberté nouménale.

D'autre part, cette morale est obligée de s'élever au-dessus du concept vulgaire de l'*indéterminisme* ou du libre arbitre. Il y a dans l'être vivant des organes que la lente évolution des siècles a rendus inutiles et qui ne subsistent que comme un vestige des anciens âges ; de même, dans le domaine intellectuel et moral, certaines idées semblent destinées à perdre la signification qu'elles purent avoir autrefois, à se transformer sous peine de disparaître. Il en est ainsi de l'antique notion du libre arbitre, en tant qu'il est conçu, subjectivement, comme puissance inconditionnelle de vouloir dans les mêmes circonstances une chose ou son contraire ; objectivement, comme « compatibilité absolue et inconditionnelle des contraires en un seul et même moment, toutes choses égales d'ailleurs » (1). Ce qu'on expliquait autrefois par cette décision imprévue et imprévisible d'une volonté réellement indéterminée en sa source, psychologues, sociologues et moralistes tendent à l'expliquer par l'action combinée des facteurs suivants : 1° caractère acquis et ses tendances ; 2° état actuel de la sensibilité et exercice actuel de l'intelligence ; 3° circonstances et milieu social. Au point de vue de l'éthique, il est douteux qu'un pouvoir absolument indéterminé entre les contraires, capable de choisir l'un tout aussi bien que l'autre, fût lui-même moral. Cette sorte de Fortune personnifiée en nous ferait de nos actes, comme l'a bien vu Leibnitz, des accidents détachés de nous-mêmes, sans lien déterminé

(1) Définition de Renouvier.

non seulement avec notre caractère, mais encore avec ce qui constitue notre individualité et notre moi conscient. Nous voulons une chose et nous aurions pu tout aussi bien, avec les mêmes dispositions et dans les mêmes circonstances, vouloir l'opposé! Comment alors qualifier *moralement* et nous imputer un acte aussi arbitraire, qui n'est plus l'expression de *nous-mêmes* et de notre volonté vraie, mais un événement superficiel et fortuit, sorte de météore intérieur? Le hasard réalisé n'est pas plus moral que la nécessité réalisée.

S'il faut rejeter la notion illusoire des hiatus, des « commencements absolus » et du libre arbitre vulgaire, en résulte-t-il que le déterminisme scientifique et moral doive réduire notre individualité à une sorte d'inertie et d'inaction? — Sans doute, certaines doctrines qui admettaient un déterminisme inexact se sont trop répandues de nos jours; elles ont eu pour conséquence de diminuer le sentiment de la volonté personnelle, d'exercer ainsi sur l'individu et sur la société une influence dépressive. Mais ce n'est là qu'un effet transitoire, qui tient à ce qu'offraient d'anti-scientifique ces doctrines, interprétées dans le sens d'une métaphysique matérialiste et fataliste. D'abord, notre volonté a beau agir selon des lois, non au hasard, elle n'en est pas moins *notre* volonté; elle n'en a pas moins son action propre dans l'ensemble des actions qui doivent déterminer l'avenir. En outre, les lois qui font que je suis *moi* font aussi que je puis me modifier moi-même, avec conscience de ce pouvoir, et modifier le monde autour de moi. Le problème, scientifiquement posé, est donc le suivant : — Puisque un choix absolument inexplicable, caprice ou hasard, n'aurait rien de moral, il faut, pour fonder l'acte libre, lui trouver des *raisons*, mais qui soient des raisons de *liberté*. Ce sont précisément ces raisons que nous avons jadis recherchées et déterminées. Pour les résumer, nous pouvons dire que la première est l'*idée* même de la liberté (avec le *désir*

qu'elle enveloppe) ; la seconde, l'idée de l'universelle union avec autrui. Le premier point est incontestable ; jamais on a pu le réfuter. Le déterminisme lui-même, en effet, ne peut pas ne pas aboutir à la conception de l'*idée* de liberté. Psychologiquement, il y aboutit par la contradiction mutuelle que nous expérimentons entre nos diverses idées et tendances, auxquelles répond la conception *scientifique* de divers *possibles*. Logiquement, le déterminisme y arrive par la conception de son propre contraire. Métaphysiquement, il y arrive par la conception problématique de sa propre *limite*, qui est en même temps la limite de la science positive et du mécanisme phénoménal. Moralement, enfin, il y arrive par le problème inévitable du *pouvoir-faire*, que suscite le *devoir-faire*. Par toutes ces voies, le déterminisme parvient sûrement, dans la pratique et dans la théorie, à concevoir l'idée de liberté. Celle-ci est d'ailleurs, au point de vue de la science, la catégorie nécessaire de l'action. Nous agissons toujours sous l'idée que l'avenir, y compris notre action future, n'est pas déterminé indépendamment de nous, de notre jugement, de notre sentiment, de notre préférence finale. Certes, le déterminisme scientifique n'est pas pour cela détruit en ce qu'il offre d'intelligible et de réel, mais il est obligé de s'orienter différemment, vers un idéal d'indépendance personnelle au service de l'universel. Il se change en un *auto-déterminisme* se modifiant lui-même par lui-même.

Le but que nous nous étions proposé dans notre ancien ouvrage, c'était de rendre le déterminisme scientifique aussi large, aussi ouvert, aussi infini, conséquemment aussi flexible et fluide, aussi vivant et progressif que cela est compatible avec un *ordre intelligible* pour la science, avec une continuité sans hiatus, avec une *loi* évolutive sans *exceptions*, qui est pourtant une loi de vie agissante et non d'inertie. Si le déterminisme veut rester rigoureusement scientifique, il ne doit pas se réduire aux lois *mécaniques* : ces lois sont

une enveloppe trop extérieure, qui n'épuise pas l'objet de la science. Il ne doit pas non plus se réduire aux lois *physiques* et *physiologiques*, qui n'épuisent pas encore le tout. Au moins faut-il y ajouter les lois *psychiques* et, principalement, celles de la pensée et de la conscience. Tout déterminisme qui s'arrête à moitié chemin est donc un déterminisme *paresseux*. D'autre part, les objections adressées à ce déterminisme incomplet sont elles-mêmes des objections *paresseuses*, puisqu'elles ne portent plus sur un déterminisme mieux compris.

C'est pourquoi nous avons introduit dans le déterminisme un élément de réaction sur lui-même en montrant l'influence que les idées-forces, y compris l'idée de liberté, exercent sur leur propre réalisation. Le moraliste n'a plus alors devant lui, comme dans l'hypothèse de la métaphysique mécaniste, une machine qui poursuit fatalement sa marche, soit que la lumière intermittente de la conscience l'éclaire, soit qu'elle ne l'éclaire pas. Pour une science soucieuse des faits, c'est un fait que la lumière interne réagit sur la marche : elle est parmi les facteurs de cette équation qui aura pour solution l'avenir. Nous avons obtenu scientifiquement une approximation pratique indéfinie, ce que nous avons appelé un *substitut* et *équivalent* pratique de la liberté morale. L'idée, en effet, ne correspond pas seulement à ce qui a été et n'est plus, mais encore à ce qui n'est pas et sera. Quant à la volition, elle ne consiste pas seulement, comme on l'a prétendu, dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera ; elle consiste dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui *sera par nous*, qui n'existera que par notre action consciente, par l'idée et le désir prévalents que nous en aurons. L'idée de l'efficacité même des idées et des désirs entre ainsi dans toute volition comme élément nécessaire. C'est un point que nous considérons comme définitivement établi : savants ou philosophes ne sauraient le renverser. C'est d'ailleurs

sous la forme de cet auto-déterminisme interne, jamais sous celle de l'arbitraire, que la vie intérieure s'apparaît à elle-même dans la conscience de vouloir, quand elle pénètre assez profondément les raisons de ses actes. Le déterminisme scientifique n'exclut donc pas, selon nous, une idée plus vraie de la liberté et même, en un bon sens, du libre arbitre. Ce dernier peut et doit être conçu comme pouvoir *conditionnel* et *conditionné* des contraires, mais conditionné de telle sorte que la condition soit de plus en plus à *ma* portée, voisine de *moi*, identifiée à mon moi, progressivement réalisable par le fait que je la conçois et que je me conçois moi-même, avec mon idée de liberté, comme condition première et facteur essentiel de mon propre devenir.

Non seulement l'idée de liberté représente ainsi une *condition* de l'acte, et même une cause active de l'acte, mais elle représente encore une *fin* de l'acte. La liberté, à nos yeux, n'est pas une donnée initiale de l'humaine nature, une sorte de puissance toute faite et, du premier coup, inconditionnelle, par laquelle l'homme donnerait naissance à des commencements absolus, à des ruptures soudaines de l'universelle causalité, à des créations *ex nihilo*, non expliquées adéquatement par les motifs et mobiles, par le caractère, par les conditions antécédentes. La vraie et complète liberté est une conquête *finale* et ne peut s'acquérir que *progressivement*. Être libre, c'est avoir un levier qu'on peut toujours allonger et des points d'appui qu'on peut toujours reporter plus loin : alors on soulèvera son monde intérieur. Il faut toujours à la liberté le soutien du déterminisme, mais d'un déterminisme tel qu'aucune de ses formes présentes n'en épuise les virtualités. L'idée de liberté morale pose la fin à atteindre par le progrès même de ce déterminisme. Cette fin est toujours présente à la pensée réfléchie et *sui compos*, sans qu'on ait besoin de l'évoquer par un miracle intérieur (1).

(1) Nous avons traité longuement ces questions : 1° dans *la*

On objecte : — Si la nécessité des antécédents suscite l'idée de liberté, celle-ci pourra agir : sinon, non. — Assurément, mais toute délibération sur des possibles fait nécessairement apparaître l'idée de la *puissance même des idées et sentiments*, avec l'idéal de *liberté* qui en est inséparable. C'est là, encore un coup, la catégorie nécessaire de l'action réfléchie. En outre, le *moi* n'*est* pas et n'*agit* pas à part de cette idée, comme un mécanicien séparé de sa locomotive. L'idée et le désir de la liberté, toujours présents au même titre que l'idée même du moi, sont comme la main toujours posée sur le ressort de la machine, ou plutôt comme le cerveau directeur de la main. — Si le motif de fuir la peste, objecte-t-on encore, surgit par la nécessité des antécédents, je fuirai; s'il ne surgit pas, je ne fuirai pas. — Sans doute, mais comment le motif de fuir la peste n'existerait-il pas quand la peste elle-même existe et vous terrifie ? Supposez pourtant que le motif pour ne point faire telle ou telle action ne vous vienne pas à l'esprit, que vous agissiez sans la plus légère réflexion, sans le moindre soupçon de ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans votre acte, appellerez-vous cela liberté? Vous voyez bien que votre « libre arbitre » suppose, lui aussi, des motifs antérieurement donnés, avec un caractère donné sur lequel ils agissent. Et il y a des circonstances où les motifs et mobiles *ne peuvent pas ne pas être donnés*. Toute la question est donc de savoir si ces motifs et mobiles, combinés : 1° avec le caractère, 2° avec les circonstances, 3° avec l'idée de notre caractère possible et désirable, 4° avec l'idée de notre pouvoir pour réaliser ce caractère, si ces motifs et mobiles, dis-je, expliquent adéquatement la détermination, ou si celle-ci requiert encore un libre arbitre distinct et indépendant du caractère, indépendant des mobiles et des motifs, y compris l'idée et le désir de la

Liberté et le Déterminisme ; 2° dans *la Psychologie des idées-forces* ; 3° dans *le Mouvement idéaliste* ; 4° dans *l'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*.

liberté. C'est dans cette seconde hypothèse que, en dépit de la peste et du danger, l'homme pourra rester stupidement au beau milieu d'un endroit infesté et y périr.

De même pour la délibération, nécessaire à une liberté éclairée et morale. — « Si, objecte-t-on, la nécessité des antécédents veut que l'homme délibère, il le fera ; sinon, non. » — Mais, dans toutes les circonstances graves, dans tous les « cas de conscience », dans toutes les situations vraiment *morales*, la nécessité des antécédents fait toujours qu'un homme délibère sur les possibilités, à moins qu'il ne soit un enfant ou un fou. D'ailleurs, l'argument se rétorque de nouveau contre les partisans de l'indéterminisme : — Si la nécessité des circonstances veut qu'un disciple de Renouvier délibère, il pourra mettre fin à sa délibération par un coup de « libre arbitre » ; mais, si la nécessité des circonstances ne le met pas en présence d'une alternative et ne lui fait pas voir deux chemins devant lui, comment son « libre arbitre » pourra-t-il opérer un « choix absolu », à droite ou à gauche, suivi d'un « commencement absolu » ? Notre liberté pratique, à nous hommes, ne peut pas être absolument inconditionnelle ; elle est suspendue à quelque condition déterminable pour la science ; ce qu'il faut, c'est que cette condition nous soit donnée de fait ; or, elle l'est avec *l'idée de liberté*, qui, encore une fois, ne peut pas ne pas surgir dans les conjonctures difficiles où précisément nous en avons besoin. La théorie même du libre arbitre vulgaire ne peut pas plus se passer de cette idée-force que la théorie de l'auto-déterminisme. La condition première est donc ici commune à tous ; là où elle manquerait par hypothèse, elle manquerait également pour tous ; il n'y aurait pas plus de place pour le *liberum arbitrium indifferentiæ* que pour l'auto-déterminisme intellectuel. Heureusement, l'idée de liberté est une lettre de change toujours fournie à l'homme par la nature et que nous devons réaliser nous-mêmes en valeurs effectives.

II

CONTENU DE L'IDÉE DE LIBERTÉ

I. — Puisque la liberté, scientifiquement conçue, est une *idée* qui tend à se réaliser à la fois comme *cause* et *fin* de l'action, il importe à la science de s'en faire une conception précise et d'en déterminer exactement le *contenu*.

La liberté pratique, sous son aspect négatif, est le maximum possible d'indépendance. Ce « maximum possible » n'est pas nécessairement quelque chose d'*absolu* et, par cela même, d'inconnaissable ; il peut n'être, au point de vue de la science, qu'un superlatif relatif, une variable tendant vers une limite qu'elle ne saurait atteindre. C'est l'équivalent de ce que serait pratiquement, dans l'ordre de l'espace, la plus grande *étendue possible*. Au-dessus d'une étendue, j'en puis toujours concevoir une plus grande : le maximum absolu serait l'immensité ; le maximum relatif dépend de conditions déterminées, mais peut être une valeur toujours susceptible d'accroissement. En un mot, quand nous nous déclarons libres, nous voulons dire, d'abord, que nous sommes *dégagés* de certaines lois, *délivrés* de certaines nécessités, que nous sommes *indépendants* sous tels et tels rapports, puis, en passant à la limite imaginaire, indépendants sous tous les rapports, sauf le rapport à notre moi et à l'idée même de liberté.

En son contenu *positif*, l'indépendance qui constitue la liberté apparaît comme le maximum de puissance *individuelle* qui peut appartenir au moi, maximum qui ne s'atteint précisément que dans l'action en vue de l'*universel*. La première notion qui nous sert à concevoir positivement notre puissance indépendante et à la chercher toujours plus loin, toujours plus haut, c'est

donc l'idée de notre *moi* : on laisse échapper la liberté quand on fait abstraction des individus, on aboutit à un nécessitarisme qui n'a plus rien de scientifique. Le mot de liberté a toujours désigné, à quelque point de vue que ce fût, la puissance indépendante du moi ; « nécessité » représente la part du *tout*, comme « liberté » représente la part de l'individu dans l'antinomie entre les deux termes à concilier. La liberté est donc la limite idéale du développement le plus haut possible de la volonté propre, le terme de *l'individualisation consciente et volontaire*, qui est l'idée même d'individualité se réalisant par la conception et le désir de soi. Dès notre thèse sur la *Liberté et le Déterminisme*, nous avons établi que la liberté offre, avant tout, ce côté individuel, qu'elle est la réalisation de l'idée de la personne et de l'idée du pouvoir personnel. Elle pose ainsi le *moi* devant le non-moi, devant autrui. Le moi, pensée qui se réalise, est une concentration produite par l'idée même d'un centre en partie réel, en partie virtuel ; cette idée, à son tour, est centre d'attraction et de tourbillon intérieur. En conséquence, pour devenir libre, il faut avant tout se faire un *moi*, et ce n'est pas chose aussi simple qu'il le semble. S'imagine-t-on que le jeune enfant, produit de l'hérédité, du milieu, de l'organisation, du tempérament, n'ayant que des tendances qu'il ne s'est pas données et les manifestant par des actions réflexes sous l'influence déterminante des circonstances extérieures, s'imagine-t-on que ce point de rencontre entre des forces étrangères subtilement mêlées ait déjà le droit de s'attribuer un vrai *moi* ? Il n'a encore que l'idée et le désir de son *moi*, et c'est cette idée qu'il oppose à celle d'autrui. Il lui reste à la réaliser véritablement, à remplir une forme encore vide et à lui donner un corps. Une fois le moi constitué et conscient de soi, il pourra être libre, c'est-à-dire être vraiment déterminé *par soi* et, qui plus est, *se* déterminer *soi-même*. L'homme se décide toujours en vertu d'une raison, mais à la

quelle son moi tout entier, tel qu'il est, tel qu'il se conçoit, tel qu'il désire devenir, donne force plus grande et prévalence. C'est en cela que consiste la liberté : notre définition, seule scientifique, enveloppe et domine tous les systèmes.

La manière propre dont le moi individuel réagit tient à la manière caractéristique dont il sent, pense et veut. On peut appeler *caractère* sa constitution naturelle ou acquise, qui fait que telle influence venue du milieu physique ou social l'incitera à sentir, à penser, à vouloir selon son mode propre. Nous n'admettons pas pour cela la théorie de ceux qui identifient le moi avec le caractère et font consister la liberté dans la « détermination par son propre caractère ». Le caractère inné est une œuvre de la nature, qui échappe à notre *conscience* et ne constitue pas notre vrai *moi*. Ce dernier ne commence qu'avec la conscience que nous prenons 1° de ce caractère inné, 2° de notre pouvoir de le modifier, 3° du pouvoir de modifier le milieu où nous existons par l'idée d'un mode d'existence supérieur se développant dans des relations supérieures. Être vraiment déterminé *par soi*, c'est donc, tout d'abord, être déterminé par son caractère *acquis*, non inné. De plus, il faut que, dans une certaine mesure, nous soyons *indépendants même du caractère acquis*, que nous ne soyons, sous aucun rapport, *esclaves de nous-mêmes*, tels que la nature nous a faits et tels que nous nous sommes faits *jusqu'à présent*. C'est donc plutôt par notre caractère *virtuel* et *idéal* que nous sommes déterminés quand nous sommes vraiment *libres*. La liberté a les yeux tournés vers l'avenir, vers le possible, vers ce que nous nous représentons comme contingent, en ce sens que nous le concevons comme ne pouvant sortir de l'ambiguïté que par notre effort personnel. C'est cette réaction compliquée de soi sur soi, dans le plein jour de la réflexion, par le moyen de l'idée, qui constitue la liberté morale. On l'a toujours définie : — Être déterminé *par soi* et se déterminer *soi-même*.

II. — Reste à savoir comment nous pouvons arriver à la réalisation d'un tel idéal. Ce n'est nullement par la suspension du déterminisme intellectuel et des lois de connaissable; tout au contraire, c'est ce déterminisme même qui rendra la liberté morale pratiquement possible. Voyons les degrés successifs de ce progrès?

D'abord, tout ce qui s'accomplit en dehors de ma conscience n'est qu'une succession de termes dont l'un est à un point du temps, l'autre à un point différent, sans que l'un des termes *connaisse* l'autre ni en soit *connu*. L'action de chacun deux sur son voisin est alors une contrainte physique, qui se ramène probablement à une action mécanique ou biologique entre les cellules cérébrales. Et c'est précisément la part d'*inconnu* qui introduit ici la nécessité. L'action libre doit donc d'abord être consciente; elle doit même avoir la conscience pour premier facteur de sa réalisation. De plus, la conscience impliquée dans la liberté doit être *réfléchie*: il faut qu'il y ait retour de l'idée sur soi, se prenant pour but, se faisant pôle de l'activité et réussissant à polariser les impulsions aveugles. Être libre, c'est être capable, par la réflexion individuelle, d'émanciper ses actes de la pure habitude, des tendances non systématisées, de la poussée du caractère naturel ou même acquis, du milieu physique, de la tradition sociale non justifiée par la raison; être libre, c'est faire de sa vie l'expression consciente d'un dessein choisi avec réflexion par le moi. La liberté n'est plus alors le fuyant libre arbitre; elle est bien, comme nous l'avons dit, l'auto-détermination, c'est-à-dire la réaction de l'individualité consciente sur soi. La liberté a ainsi son germe dans le *pouvoir de réfléchir sur ses propres actes*. Ce pouvoir est déjà lui-même un commencement de liberté, car il implique l'idée-force des diverses lignes de conduite opposées, et c'est cette idée qui suspend l'impulsion unilatérale de la passion.

Outre la conscience et la réflexion, le développement

de la liberté suppose l'idée-force de *cause active* comme attribuable au moi. La liberté est la plus haute formule de notre action causale conçue idéalement comme indépendante de toute autre cause ou comme se rendant telle par la réflexion sur soi. Cette action causale est une *force* psychique ou, si l'on veut, elle est encore mieux qu'une force : elle est *nous-mêmes* en notre réalité vivante et vécue. Ici encore, peu importe l'opinion métaphysique ou critique que l'on aura sur la réalité des causes et forces : il suffit que nous en ayons l'*idée* et que cette idée, pour sa part, conditionne nos actions *comme si* elle était vraiment active. En fait, il y a des facteurs ou conditions quelconques de ce qui se produit en nous, quelle que soit la manière dont les métaphysiciens s'en figurent le *modus operandi* ; or nos idées, y compris celle du moi et de son pouvoir, font partie de ces facteurs et conditions.

Le fameux *fiat* de la volonté est un jugement réfléchi par lequel nous prononçons l'harmonie de telle fin avec notre moi indépendant, conçu comme cause ou condition de réalisation pour des fins diverses. Ce jugement s'ajoute aux autres motifs et mobiles, qui, sans lui, n'eussent produit qu'une impulsion automatique. En d'autres termes, nous avons la conscience d'un rapport actuel de conformité entre l'idée-force de tel acte possible et l'idée-force que nous avons de notre moi comme ayant le pouvoir de réaliser cet acte. Nous disons alors : *je veux*, non plus seulement : *je désire*. Gardons-nous bien, toutefois, de nous figurer mécaniquement et sous forme atomique la réaction entre les diverses idées-forces, y compris celle de notre moi et de son action causale. Il n'y a là qu'un langage symbolique, comme celui que l'on emploie dans la mécanique elle-même. N'établit-on pas, pour les besoins de la science, une discontinuité là où tout est développement continu et vivant ? La séparation des divers motifs et mobiles n'en est pas moins légitime, car, dans les grandes circonstances de la vie, il y a certainement

des idées-forces qui se détachent du système total, comme celles de la patrie, de la famille, de l'honneur, du devoir, etc. Ces idées acquièrent en nous une sorte de vie propre, quoique intimement liée à la vie du tout qui constitue notre moi. Dans nos délibérations, nous comparons nos idées, nous les *pesons*, selon le mot vulgaire, nous en évaluons l'intensité et la qualité. On a donc le droit d'introduire des distinctions et divisions, quoique non absolues, dans le développement d'abord indivisé et le devenir continu de la vie intérieure. Il se produit au sein de la conscience un dynamisme qui a pour corrélatifs des effets mécaniques dans le cerveau. Tout n'est pas faux jusque dans la vieille métaphore de la balance, pourvu qu'on ajoute que la balance vivante et pensante non seulement a la conscience de soi et de ses poids, mais peut elle-même réagir par l'idée de sa réaction possible et par l'idée de nouveaux poids qui ne sont pas encore réalisés. Aucune comparaison d'ailleurs, aucune expression verbale ne sera jamais adéquate à la vie et à la conscience.

L'idée du moi et de son pouvoir exerce deux sortes d'action, l'une inhibitive, l'autre impulsive, qui sont importantes en morale. La première arrête et modère les penchants sensibles. Aucun de ces penchants n'est conçu par nous ni comme adéquat à nous-mêmes, ni comme parfaitement *satisfaisant* et *suffisant* sans restriction ; aussi notre moi ne nous paraît-il jamais épuisé et absorbé dans tous les objets qu'il sent, pense ou veut. Ce fait psychologique trouve son explication dans la théorie de la conscience que nous avons développée plus haut. L'homme a la conscience perpétuelle de ce qu'on nomme *sujet* (nous ne disons nullement *substance*) par opposition aux objets particuliers de la pensée ; le sujet paraît toujours, sous certains rapports, plus vaste que ces objets en tant qu'ils lui sont représentés. Ceux-ci, en effet, sont des morceaux tranchés dans le tout vivant et évoluant, que la réflexion éclaire d'une lumière distincte, mais incomplète. N'être jamais

épuisé ni dans son idée présente, ni dans sa tendance présente, garder toujours en soi un trésor de force vive, je veux dire de pensée, de sentiment et d'amour, qui déborde toute détermination actuelle et qui, devant chaque détermination, paraisse comme un infiniment grand par rapport à quelque ordre d'infiniment petit, voilà la première condition de la liberté. Il n'en résulte pas une réelle indifférence de la volonté, mais il en résulte que nous ne sommes déterminés et épuisés ni par l'acte présentement voulu, ni par ses conditions particulières et immédiates; nous le déterminons, au contraire, en raison de notre force acquise et accumulée, c'est-à-dire de toute notre vie interne, y compris notre pensée consciente se modifiant par la réflexion sur soi. Tant que l'acte est une expression inadéquate des puissances que nous enveloppons, nous demeurons libres en ce sens que, par un effort de réflexion plus énergique ou plus prolongé, effort possible par l'idée même que nous en avons, nous trouverons en nous de quoi vouloir autrement : notre vie interne n'est donc pas enchaînée au passé d'une manière irrésistible.

L'idée de liberté, outre son action inhibitive, exerce une action impulsive : elle tend à se réaliser d'autant plus qu'elle est plus puissante sous le double rapport de l'*intensité* et de l'*extension*. Quand donc arrive-t-elle à l'extrême limite de sa puissance ? Quand nous aimons et voulons la liberté non seulement pour nous, mais pour l'universalité des êtres ; quand, par une expansion progressive, nous nous rendons, autant qu'il est possible, indépendants de l'espace, du temps, de notre organisme individuel, de notre moi lui-même, de toutes les limites physiques ou psychiques qui empêchent notre individualité d'être égale à notre pensée, laquelle conçoit la société entière et l'univers. C'est cette idée de liberté à la fois personnelle et impersonnelle qui constitue, en s'affirmant et en se réalisant, la liberté positive et non plus seulement négative. Outre qu'elle se dresse en face des mobiles

inférieurs pour les *restreindre* et les *limiter*, en droit et en fait, elle constitue elle-même un mobile plus élevé. Par opposition aux choses qui n'ont que de l'attrait sensible, elle commande le *respect*. En même temps elle suscite un attrait supérieur, non externe ni *a tergo*, mais immanent et immédiat, par conséquent un véritable *amour*, qui est simultanément le plus haut amour du *moi* et le plus haut amour d'*autrui*. L'intelligence jointe à l'amour, c'est-à-dire la vraie bonté, voilà l'« âme » de la liberté et, par là même, de la moralité.

Tout jugement universel de l'intelligence sur ses actions et sur leur portée objective est déjà un *jugement moral*, et un jugement moral est déjà lui-même un *acte moral*. En effet, nous sommes actifs en tant que nous sommes conscients ; or, notre activité consciente tend à établir une certaine unité entre nous et le tout dont nous faisons partie. Nous concevons ce tout et les conditions qu'il nous impose. En énonçant ces conditions et ce rapport au tout, en les posant pour notre part dans le jugement, nous nous lions déjà au tout par la pensée. Nous accomplissons donc un premier acte moral. Le difficile est de continuer de conformer à ce premier acte la série de nos actions subséquentes, malgré les *peines* de la tâche. Tant qu'il n'y a qu'à concevoir l'idéal moral, nous agissons volontiers ; faut-il réaliser l'idéal à nos dépens, notre activité se trouve en conflit avec la passivité qui la limite, avec la résistance qui l'oblige à l'effort. La moralité est une *constance dans notre jugement moral* qui fait que nous continuons de le traduire dans nos *actes* en même temps que dans nos pensées. Cette persévérance, à son tour, suppose la *constance d'un vouloir intérieur*, qui finit par faire partie intégrante de ce qu'on nomme le caractère, non pas seulement inné, mais acquis. Nous l'avons vu, en effet, le caractere est formé par réaction sur les choses et par réaction sur lui-même ; il ne constitue donc pas sur tous les points une limite au *nouveau* : il est aussi une condition du nouveau. L'*autonomie* morale est

un *auto-déterminisme* indéfiniment modifiable, produit par l'idée et le désir, et qui, dans son progrès, tend à notre détermination complète par l'*idée du moi individuel unifiée avec celle du non-moi universel.* Tout demeure déterminé dans l'ordre de l'expérience, mais la moralité y est la détermination par l'idée d'un bien universel, infini relativement à tout autre bien, et conçu comme ayant besoin, pour sa réalisation, de notre action individuelle. Être déterminé par notre pensée et notre amour de l'idéal, c'est le réaliser en nous dans la même mesure, c'est être pratiquement libre par rapport aux motifs inférieurs et ouvert aux motifs supérieurs.

Quelle est, au plus profond de notre conscience et de notre être, la nature ultime de cette action de l'idéal sur nous et de cette action de nous sur l'idéal ? C'est là un problème de métaphysique. Nous n'avons voulu que marquer scientifiquement, dans le déterminisme, un point nodal : celui où il se réfléchit sur soi, non plus sous la forme d'un déterminisme entièrement *donné par les antécédents*, mais sous la forme d'un déterminisme *à donner par l'idée actuelle du pouvoir même qu'a le moi de le donner*. Nier l'importance majeure de ce point nodal, lieu de rencontre entre les doctrines déterministe et indéterministe, ce serait fermer les yeux à l'évidence. Mais, après avoir ainsi égalé le déterminisme à tout ce que nous pouvons connaître, il est assurément permis de se demander si tout est pour nous connaissable. On laisse ainsi subsister l'x problématique au fond des choses. Dans ce fond ultime, on peut admettre une puissance réelle, une cause supérieure au déterminisme des phénomènes, qui répond à l'idée même de liberté, qui se manifeste par cette idée et par les phénomènes concomitants, mais dépasse toujours ses propres phénomènes et enveloppe une perfectibilité indéfinie. C'est là une hypothèse métaphysique qui reste possible dans le monisme des idées-forces, tandis qu'elle serait impossible dans une conception purement physique et mécanique du monde. Nous avons

toujours laissé la porte ouverte à cette hypothèse. La conclusion de notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme* était : « Notre ignorance absolue du rapport de l'individuel et de l'universel fonde *théoriquement* la valeur *pratique* de l'idée de liberté, en mettant un point d'interrogation au bout de toutes les formes de déterminisme que nous pouvons concevoir, en les empêchant de se considérer comme adéquates à la nature de l'individu et de l'universel, ainsi qu'au rapport de l'un à l'autre. » L'impossibilité de *savoir* jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond sert de condition à notre liberté *pratique*, parce qu'elle nous empêche de considérer l'idée de liberté comme une pure illusion et, conséquemment, nous permet d'agir sous cette idée en la réalisant par elle-même d'une manière graduelle.

III

RÉPONSE AUX OBJECTIONS SUR L'IDÉE DE LIBERTÉ

On a fait à notre théorie de l'idée de liberté des objections de détail, trop souvent puériles, sans jamais l'attaquer sérieusement en son principe, peut-être parce qu'il est inattaquable. Des critiques inattentifs ont prétendu que, dans cette théorie, toute idée de liberté est d'abord posée comme une « illusion », toute liberté comme une « impossibilité », et que, cependant, nous attribuons à l'illusion de la liberté le pouvoir de rendre la liberté possible et *réelle*. Telle est la conception naïve dans laquelle on a prétendu résumer nos longues recherches 1° sur ce qu'il y a de *vrai* et de *réalisable* dans l'idée de liberté, 2° sur ce qu'il peut y avoir en effet, dans cette même idée, d'éléments inexacts et irréalisables. Où avons-nous jamais écrit que « l'idée d'une liberté préalablement démontrée

illusoire et impossible » pût remplacer la liberté et la produire? Nous avons soutenu, — et nous venons de le soutenir encore — que, grâce à un pouvoir du développement indéfini, dont le fond nous échappe et dont *aucun déterminisme* ne peut rendre compte, l'idée et le désir de liberté servent à réaliser progressivement en nous toutes les formes *possibles* de liberté, mais non pas les formes *impossibles*. Nous avons fait voir — et nous venons de le répéter, — que ces dernières formes (comme la liberté d'indifférence) ne serviraient à rien, ni psychologiquement, ni moralement. Notre conclusion a été et est encore que tout déterminisme mécaniste ou physique est insuffisant, mais qu'il y a un déterminisme, un seul, nécessaire à la pensée, celui des *raisons* et de l'explicabilité, déterminisme qui n'exclut pas la liberté vraie, la liberté *morale*, mais qui en est, au contraire, la condition dans l'expérience. Nous sommes *moralement libres*, encore une fois, quand nous agissons pour deux raisons, dont l'une est l'*idée même de notre liberté* et l'autre l'*idée du bien universel*. *Pratiquement*, l'action de l'idée rend compte de tous les faits d'expérience qui sont attribués au libre arbitre : elle en est donc bien ce que nous avons nommé l' « équivalent » pratique. *Théoriquement*, ce n'est pas au *libre arbitre* inconditionnel que l'homme tend, car ce genre de libre arbitre enveloppe une impossibilité théorique et n'est qu'une pseudo-idée. L'homme tend à une puissance ou indépendance supérieure, qui, élevée au maximum, devient identique à la *moralité* idéale ; c'est par rapport à ce terme suprême que nous avons établi des « approximations » *possibles*, permettant à l'homme un progrès indéfini. Certes, nous sommes le premier à demander, à appeler de nos vœux les objections sérieuses, avec l'intention sincère d'en tenir compte : de telles objections ne manquent dans nulle question ni pour personne ; mais n'y a-t-il pas quelque chose de pénible, pour un penseur qui a si longuement et si sincèrement approfondi un grand problème, à voir dénaturer sa

pensée et tourner une discussion sérieuse en jeux de mots ?

D'autres objections qu'on nous a faites reposent sur l'assimilation antiscientifique de ce qui est vraiment sous la dépendance de nos idées et de nos désirs avec ce qui est réellement indépendant de ces idées et désirs. On conclut de l'un à l'autre pour nier l'influence des idées et notamment de l'idée de liberté. C'est là ignorer la question ou la déplacer. Si nous pensons à une vie sans fin et la désirons, cette idée et ce désir n'augmenteront pas d'une heure la durée de notre vie ; mais c'est que les conditions qui peuvent réaliser la vie et la mort naturelles sont absolument indépendantes de notre pensée, autant que peuvent l'être les mouvements lointains des planètes. Si, au contraire, au moment où nous éprouvons une passion, nous avons l'idée de sa laideur et de son irrationalité ; si, en même temps, nous avons l'idée d'une résistance possible, d'une indépendance désirable de notre être intelligent par rapport à ses impulsions aveugles, conséquemment d'une liberté possible et désirable, dira-t-on que l'idée, ici, n'éveille aucune inclination analogue à elle-même et « raisonnable » comme elle ? Pouvons-nous, en présence de cette idée, agir de la même manière qu'en son absence ? La vie se prolonge ou se termine par des conditions *physiques* indépendantes de nos désirs ; mais la modification de nos désirs et de nos actions par nos idées est un fait d'expérience journalière : l'idée, ici, est parmi les facteurs scientifiques de l'acte, tandis qu'elle n'est pas parmi les facteurs de notre vie ou de notre mort. Encore l'idée peut-elle agir indirectement sur la vie même, en exerçant une action favorable ou défavorable, tonique ou dépressive, sur l'état actuel de notre santé et de notre résistance vitale. On cite des cas où il semble que la vie ait été réellement prolongée par l'idée seule qu'elle le serait jusqu'au moment où un être aimé viendrait recevoir les suprêmes embrassements. « Le voir encore, puis mourir ! » Ce souhait a été plus d'une fois

exaucé, ou plutôt s'est exaucé lui-même par l'énergie de vitalité qui résultait de l'énergie du désir.

Nous avons donc le droit de conclure que l'idée de liberté, par les éléments à la fois *réalisables* et *désirables* qu'elle enveloppe, exerce une action, d'abord inhibitive, puis impulsive, sur les inclinations inférieures. Le jugement : « je puis résister », que la réflexion suscite toujours chez un être intelligent, est le commencement de la résistance. Si l'attention se porte avec force sur ce jugement, si l'idée se multiplie pour ainsi dire par elle-même, ce sera autant de force enlevée à la passion qui eût entraîné tout l'être. Les motifs positifs de résistance viendront se grouper autour de cette idée d'une résistance possible et, dans plus d'un cas, la résistance deviendra réelle. Fortifier l'idée d'une lutte intelligente contre les impulsions aveugles, l'idée d'une indépendance rationnelle par rapport aux passions, bref, l'idée d'une liberté intérieure, ce n'est donc nullement travailler à grandir une « illusion », même « bienfaisante ». Il n'y a pas là d'illusion ; il y a une réalité, et c'est cette réalité qui est bienfaisante. Si l'on disait à un savant : « Je vous défie de construire un pont sur les canaux de Mars (dans l'hypothèse où il y aurait des canaux sur Mars) ; donc vous ne pouvez pas en construire sur les canaux terrestres », le savant trouverait sophistique cette identification entre ce qui est hors de nos prises et ce qui tombe sous notre pouvoir. Ce sont cependant des arguments de la même faiblesse qu'on oppose à la théorie de l'auto-déterminisme des idées et désirs. Cette théorie scientifique a résisté et résistera encore aux objections, parce qu'elle est fondée sur l'expérience et qu'elle fonde elle-même la possibilité d'une morale en conformité avec l'expérience.

CHAPITRE II

IDÉE-FORCE DE RESPONSABILITÉ. TRANSFORMATION SCIENTIFIQUE DE CETTE IDÉE. COMMENT ELLE SE RÉALISE EN SE CONCEVANT.

I. La responsabilité ne repose-t-elle que sur l'*identité* individuelle? Théorie de Tarde. — Théorie positiviste. La responsabilité n'est-elle qu'un reflet des réactions du monde inorganique ou organique. — Irresponsabilité universelle et responsabilité universelle. — Comment l'idée-force de responsabilité fait partie des conditions normales et facteurs de la pratique. — Exemples tirés de l'hypnotisme. — Le déterminisme bien compris supprime-t-il la responsabilité? — II. Remords et satisfaction intérieure. — Théorie de Spinoza. — Théorie de Guyau. — III. Le sens de la responsabilité va-t-il diminuant par les progrès de la science? — Responsabilité individuelle et responsabilité sociale. — Les trois stades de l'évolution. — Réponse aux doctrines de Paul Bourget dans le *Disciple* et à celles de Nietzsche.

I. — La morale des idées-forces admet, en opposition avec tant de systèmes incomplets, le caractère indivisiblement psychologique et sociologique, personnel et social de la responsabilité. Toute doctrine qui absorbe la part de l'individu dans celle de la société, la part de la société dans celle de l'individu, est inexacte.

Gabriel Tarde a proposé de fonder la responsabilité sur l'identité individuelle. Celle-ci est assurément une des conditions psychologiques et sociales de l'imputabilité, puisqu'il faut un *sujet* à qui on puisse *attribuer* l'acte; de plus, le sujet récompensé ou puni doit être pratiquement le *même* sujet. Mais la vraie question est de savoir ce qui peut être attribué au sujet relativement

identique comme sa qualité ou comme son acte. L'imputation est un problème d'*attribution*, donc de causalité. La pierre qui m'a frappé aura beau être la *même* pierre, elle ne sera pas responsable. C'est le rapport de l'individu au déterminisme universel, c'est son rôle propre dans ce déterminisme, c'est la *nature* de l'individualité, son *action* et sa *relation au tout* qu'il faut considérer. Le problème de la responsabilité se confond, à nos yeux, avec celui de l'individuation, de l'action individuelle chez l'être conscient de ses actes et agissant sous des idées.

Selon les positivistes de l'école de Littré, la responsabilité aurait sa vraie source dans le monde *inorganique*, d'où, par voie de conséquence, elle s'étendrait au monde organique ou vivant. Elle consisterait primitivement dans l'action et la réaction que tous les phénomènes exercent les uns sur les autres, sorte d'appel et de *réponse*. La cloche frappée répond par des vibrations et, à son tour, ébranle l'air. L'école positiviste réduit ainsi la responsabilité à une réaction purement objective, produite en vertu du déterminisme naturel. Quant au *sentiment* de responsabilité, il n'est que la reproduction subjective de la loi d'égalité entre l'action et la réaction. D'après cette doctrine, remarquons-le, il n'y a de place nulle part dans le monde pour l'*irresponsabilité*. Tous les êtres, surtout vivants, surtout doués d'intelligence et de volonté, sont à l'état de « responsabilité perpétuelle ». Prêcher, au nom de la science positive, l'irresponsabilité universelle, c'est adultérer la science et prendre un système particulier de métaphysique, le fatalisme, pour une thèse scientifiquement établie.

Nous admettons ce qu'il y a de vrai dans cette théorie, mais nous y ajoutons la nôtre, c'est-à-dire la réaction du déterminisme sur lui-même et la force de l'idée pour sa propre réalisation. La responsabilité, à nos yeux, n'est pas le simple résultat d'un déterminisme passif, purement mécanique ou organique ; elle suppose

un déterminisme actif, qui se détermine lui-même par l'idée et le désir, qui, conséquemment, *répond* de soi à soi. La cloche n'a pas de *moi*, et la responsabilité physique qu'on lui attribue, sous prétexte qu'elle répond au choc par le son, est pure métaphore. La vraie imputabilité, avons-nous dit tout à l'heure, est causalité, mais nous devons ajouter maintenant qu'elle est causalité personnelle. Conscience de soi et direction de soi, c'est valeur intrinsèque, mérite intrinsèque, donc responsabilité intrinsèque, réaction de soi sur soi et par soi. Quant à la responsabilité devant autrui, avec toutes les réactions sociales qu'elle implique, elle ne sera jamais qu'une traduction extérieure de ce fait intérieur. Aussi, au lieu d'admettre avec l'école anglaise que la responsabilité intime est un reflet des réactions sociales, nous pensons que les réactions sociales sont un reflet de la réaction par laquelle le moi se connaît, s'évalue, modifie sa valeur par l'évaluation qu'il en fait. A plus forte raison n'accordons-nous pas aux positivistes que la responsabilité soit un simple reflet des réactions « physiques » ; elle est essentiellement, selon nous, une réaction intellective et volitive, qui s'ajoute, facteur nouveau, aux réactions physiques pour les dominer et les diriger. Elle est une idée-force sous laquelle nous agissons toujours et qui se réalise, elle aussi, en se pensant. Dès que je conçois ma responsabilité possible dans un événement, responsabilité résultant de mon intervention possible, cette seule idée me rend déja responsable ; je commence de fait à assumer une partie de ce qui va arriver. S'il s'agit d'un être humain qu'un effort de moi pourrait sauver d'un danger, et si, tout en concevant cette possibilité, je me croise les bras, l'idée que j'avais de mon action possible m'a rendu responsable de mon abstention réelle. Celui qui a vu ce qu'il faut faire et ne l'a pas fait, sentira toujours que ce qui s'est passé lui est en partie imputable : « voir, c'est savoir, et savoir, c'est pouvoir. » Voir le fardeau d'autrui, c'est déjà prendre sur soi la charge de

l'alléger. La réponse de l'acte à l'idée est tellement normale que la contradiction des deux termes nous choque comme une laideur intérieure, comme un mal qui, en se concevant lui-même, aurait pu se refuser la réalisation en acte. S'il s'agit non plus d'abstention, mais d'action, la loi est la même : notre action est jugée par l'idée d'où elle procède et nous sommes jugés par notre action, qui est émanée de notre moi, qui était notre moi visible, notre moi en acte : « *Me, me, adsum qui feci !* Aucun système métaphysique ne peut nous enlever ce sentiment intérieur par lequel, en nous identifiant de fait avec une idée bonne ou mauvaise, nous devenons la vivante réalisation de cette idée. Nous assumons alors toutes les conséquences d'approbation ou de désapprobation que cette réalisation entraîne, soit dans notre propre conscience, soit dans la conscience de nos semblables et de la société entière.

L'idée-force de liberté ou de pouvoir sur soi, conséquemment de responsabilité envers soi, fait partie des conditions normales de la pratique. On peut en donner pour preuve, entre bien d'autres, que, chez les hypnotisés, les anormalités de la conduite sont proportionnelles à l'affaiblissement des idées de choix et de responsabilité personnelle. Les « crimes de laboratoire » ne sont point sans doute des expériences décisives, et la raison en est simple. Si M. Delbœuf ou M. Liégeois endort une jeune fille, celle-ci sait bien, en s'endormant, qu'elle va être sous la puissance d'un honnête philosophe ou d'un honnête légiste : elle fera tout ce qu'ils voudront, mais ils ne voudront rien lui faire accomplir de vraiment criminel. Elle sait qu'elle va donner un spectacle, jouer des rôles, se prêter à cent folies qui feront rire, mais, en définitive, il n'y aura rien de mal. Si donc on lui met un pistolet entre les mains et qu'on lui dise de tuer sa mère, elle tirera docilement le coup de pistolet, avec cette arrière-pensée subconsciente que M. Liégeois, professeur de droit, ne peut lui ordonner une

scélératesse. C'est pourquoi M. Liégeois va beaucoup trop loin quand il conclut de ce fait qu'il a « aboli complètement le sens moral chez une jeune fille honnête ». Non, il a simplement, par sa moralité même, gagné la confiance absolue d'une jeune fille devenue docile à ses expériences. La preuve en est que, la mère « tuée » faisant des reproches à sa fille, celle-ci lui répond avec esprit, au témoignage de M. Liégeois lui-même : « Je ne t'ai pas tuée, puisque tu me parles. » Maintenant, l'hypnotiseur ne pourrait-il abuser de cette confiance? Qu'il tente de changer l'hypnotisée en instrument d'un crime ou d'une action malhonnête, n'y pourra-t-il réussir? Si M. Liégeois était un vrai criminel et s'il avait réellement mis une balle dans le pistolet à expérience, il est clair que la jeune fille, endormie sous une idée de confiance absolue, eût tiré le coup et tué sa mère. C'eût été là un abus de confiance analogue à celui qu'on commettrait en chargeant de balles le pistolet avec lequel jouent des enfants. Certains cas prouvent que, si un hypnotiseur criminel était assez habile, il pourrait abuser de son pouvoir. M. Bonjean donne à une brave femme le faux souvenir d'une dette contractée ; depuis ce temps, la femme vient tous les mois lui apporter de l'argent ; elle lui a écrit naguère une lettre d'excuse pour un retard de paiement. C'est qu'elle ne peut soupçonner de vol M. Bonjean et, en conséquence, se croit personnellement responsable devant son créancier.

La confiance en l'honnêteté de l'hypnotiseur n'est pas la seule raison qui explique la docilité aux crimes de laboratoire. N'y a-t-il pas aussi beaucoup de cette inintelligence de fond, sinon de surface, qui caractérise le rêve? Ce qui constitue la responsabilité relative de l'homme, c'est la pleine conscience de toutes les idées qui influent sur ses actions. Pour la moralité et l'imputabilité, la question n'est pas que l'intelligence soit plus ou moins grande, mais que cette intelligence, vif éclat ou modeste lumière, éclaire d'une façon égale les no-

tions directrices qui emplissent une tête humaine, afin qu'elles gardent leurs valeurs respectives : alors l'équilibre existe et l'homme agit en connaissance de cause, c'est-à-dire d'une façon responsable. Mais c'est un danger qu'une intelligence, fût-elle vive en toutes choses, éclaire néanmoins avec une intensité exclusive telles ou telles idées : l'équilibre est déjà rompu ; qu'est-ce donc lorsque l'ombre couvre entièrement certains côtés pour ne laisser saillir que certains autres ? Or, nous l'avons fait voir ailleurs (1), l'hypnotisme est l'engourdissement dans la conscience de certaines séries d'idées-forces (les plus importantes, puisqu'elles sont celles du sujet éveillé), tandis que d'autres idées, secondaires à l'état normal, occupent seules la scène intérieure. Cet état de choses rend l'hypnotisé semblable à un homme endormi. L'hypnotisé fait un rêve ou des rêves, et la seule différence consiste en ce que ce n'est pas sa fantaisie, mais celle de l'hypnotiseur qui les lui suggère. Eh bien, qu'arrive-t-il en rêve ? C'est que la raison sommeille et que l'absurdité règne ; la plupart du temps, on ne voit même pas sa folie et on la suit en esclave ; quelquefois on en prend une conscience toute de surface, mais qui ne saurait nous empêcher d'être docile, car, pour ne pas l'être, il faudrait faire un effort, c'est-à-dire ne pas dormir tout à fait. Ainsi doit-il en être de l'hypnotisé, surtout s'il s'est endormi aussi confiant dans les passes qu'il s'endort le soir sur son oreiller. Peut-être, si le sujet se méfiait, ne s'endormirait-il qu'avec un désir de résistance tout au fond de lui ; c'est-à-dire que, par une auto-suggestion, il tiendrait éveillée en partie sa volonté responsable, laquelle ne serait plus entièrement asservie à celle de l'hypnotiseur ; mais alors serait-ce l'absolu sommeil ? Quand la jeune fille tire le pistolet chargé, non seulement elle a pleine confiance, mais elle ne comprend même pas tout ce que signifie ce coup de pistolet. C'est

(1) *Psychologie des idées-forces*, t. II.

ainsi que Gabriel Tarde buvait en rêve, nous raconte-t-il, dans le crâne d'un petit enfant sans éprouver autre chose que de la surprise.

On ne peut donc, aussi sommairement que le fait l'école de Paris, se prononcer sur la non-importance des « crimes de laboratoire », qui inquiètent avec raison les psychologues et les moralistes. Ceux-ci y voient une perturbation plus ou moins profonde de la conscience personnelle, qui peut entraîner de graves conséquences morales. Le grand danger, c'est l'affaiblissement progressif de la volonté s'abandonnant de plus en plus, puis de l'idée-force du libre vouloir, puis de l'idée-force de responsabilité propre : en un mot, c'est la descente vers la passivité nerveuse et cérébrale. Et ce n'est pas seulement l'hypnotisme qui entraîne ce péril, mais tout monoïdéisme produit par la passion ou même par l'esprit de système. C'est ce qui fait l'immoralité réelle des doctrines immoralistes, de ces doctrines qui veulent nier toute responsabilité de l'être intelligent et absoudre tout mal au nom d'un déterminisme purement mécaniste d'où est exclu le pouvoir automoteur des idées, y compris l'idée même de liberté responsable.

L'auteur d'un intéressant ouvrage sur la morale scientifique a dit : « Dès l'instant qu'on admet dans le monde social l'existence de lois *en tous points semblables* à celles qui régissent la *chute d'une pierre*, il est aussi puéril de rendre un individu, quel qu'il soit, responsable de ses actes, que de blâmer l'arbre chétif ou de féliciter l'arbre vigoureux. Toute tentative en vue d'atténuer la rigueur de cette conséquence est *antiscientifique*. » — Selon nous, au contraire, ce sont les assertions contenues dans ces lignes qui sont antiscientifiques. Il ne nous semble pas conforme à la science de prétendre que l'acte d'un homme qui trahit sa patrie pour une somme d'argent est « *en tous points* semblable » à la chute d'une pierre. La pierre *sait-elle* qu'elle tombe, a-t-elle l'*idée* de sa chute et peut-elle se rejeter en arrière pour

reprendre son équilibre ? L'homme a-t-il, lui, l'idée de sa chute morale et de sa dégradation, qui le fait réagir contre cette chute ? On ne peut assimiler l'homme à la pierre. Ajouter que, l'arbre chétif ne devant être blâmé, l'homme injuste et méchant ne doit pas l'être davantage, c'est oublier de nouveau que l'arbre n'a pas conscience de son mauvais état et ne peut réagir pour le modifier, tandis que l'homme a la conscience de ses états et de ses actes, de leur valeur, de leurs modifications *possibles* et *désirables*. Tout ce que nous avons écrit sur l'auto-déterminisme des idées et sur les sophismes paresseux du fatalisme trouve ici son application (1).

Trop souvent, dans les discussions relatives à la responsabilité, on confond les actes dérivant d'un mécanisme extérieur à l'agent avec ceux qui dérivent 1° du caractère même de l'agent, 2° de sa conscience et de sa réflexion actuelle sur ses idées et désirs. Tirer un mauvais numéro, par exemple, c'est être victime de circonstances entièrement étrangères, sur lesquelles aucune réaction n'est possible du fait que nous la concevons ; mais il n'en est plus ainsi quand c'est le mauvais numéro qui se fait et se tire lui-même. Assassiner, malgré l'idée qu'on a et de l'injustice d'un tel acte et du pouvoir de la volonté pour l'empêcher, c'est se faire victime de soi, c'est introduire le désordre en soi, c'est être ou se faire ce désordre, c'est en devenir responsable. Qu'on soit encore à plaindre, je l'accorde, mais la pitié ici est mêlée d'horreur morale. De plus, tout crime excite un juste sentiment de défense sociale, joint au désir d'amendement pour le monstre dont la passion animale l'emporte sur les idées les plus hautes de l'humanité. Si ce monstre

(1) Depuis la publication de son livre sur la Morale scientifique, M. A. Bayet a fait paraître, dans la *Revue philosophique* (janvier 1907), un remarquable travail sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie. Notre chapitre sur le normal et le typique était imprimé quand a paru ce travail, dont nous n'avons pu profiter.

est déterminé par son *caractère* et par tout ce qui constitue sa personne à choisir le mal dans des circonstances où d'autres choisiront le bien, n'y a-t-il pas là une *condamnation* complète et entière de ce caractère et de cette personnalité avec toutes ses déterminations ? De plus, notre théorie des idées forces n'admet pas que le caractère soit seul cause de l'action : elle introduit la *conscience* et la *réflexion* parmi les facteurs déterminants. Or ma conscience, surtout réfléchie, est ce qu'il y a de plus *moi* ; elle est mon *moi intelligent et autonome* : je puis donc, d'après la nature de mon action, me condamner ou m'absoudre *moi-même*. Par là, je réprouve ou approuve l'idée directrice de mon action, idée-force qui a vécu en moi, qui y vivait au moment de l'acte, confondue avec mon être. Tel est, en dehors des considérations métaphysiques, le principe psychologique de l'imputabilité qu'exige la morale scientifiquement entendue. Si une idée-force mauvaise et nuisible à la société est incarnée en moi, n'est-ce pas en moi que se trouve le point d'application légitime pour la réaction provoquée par cette idée ?

Selon certains philosophes, l'impossibilité d'expliquer la nature d'un acte par aucune forme de déterminisme, physique ou psychique, serait la condition essentielle de notre responsabilité. Expliquer, disent-ils, serait absoudre, et la science ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. — Il nous semble difficile d'accorder que la morale puisse dire à la science : « Tu ne pousseras pas plus loin tes explications, qui pourraient devenir gênantes. » D'abord, comment déterminer le point d'arrêt obligatoire, le *non plus ultra* ? Si la morale même nous prescrit de chercher toujours plus loin la vérité, quelle qu'elle soit, comment pourra-t-elle nous prescrire en même temps de nous arrêter ici ou là ? En second lieu, nous venons de voir qu'*explication* n'est pas *absolution*. Comprendre pourquoi une action est mauvaise, ce n'est pas la rendre bonne. Enfin

nous demanderons si, en tant *qu'inexplicable, l'acte de volonté* n'est pas encore mieux absous qu'en tant qu'*explicable*. Si je commets une action sans qu'aucune intelligence, fût-elle omnisciente, puisse expliquer pourquoi je l'ai voulue, cette réalisation de l'arbitraire et du hasard sera aussi peu morale que celle de la fatalité. L'acte sans raisons adéquates est un acte de folie, et la folie *absout* : elle est l'absolution suprême, la suprême irresponsabilité.

Nous ne nions pas, d'ailleurs, et nous avons toujours soutenu que, si un acte particulier de volonté a dans la réalité des raisons adéquates, ces raisons sont cependant trop nombreuses et trop cachées pour que notre science les épuise et rende compte entièrement de cet acte, encore moins de l'*individuum ineffabile* dont il procède. Mon intelligence saisit clairement quelle action je dois faire ; elle sait clairement que j'ai bien ou mal fait : elle ne saura jamais de science complète pourquoi j'ai fait ainsi. Mais, comme l'a dit quelque part M. Darlu, il n'y a que le partisan le plus naïf du libre arbitre qui croie tenir le pourquoi suprême enfermé « dans son enfantin *parce que* ». Quelle est la doctrine qui pourra déterminer le pourquoi particulier et définitif d'une action humaine ? L'homme ne trouve nullement dans cette ignorance métaphysique le droit de rejeter la responsabilité de son action sur le destin ou sur les autres : il doit *s'en prendre à soi*, s'il a mal agi. En effet, il a agi sous l'idée même de sa responsabilité propre, il s'est identifié avec le motif mauvais de son action. Qu'on ne reproche donc pas à la doctrine des idées-forces, qui cherche la synthèse de la liberté morale et du déterminisme intellectuel, ce qu'elle a de sévère et d'honnête, en même temps que de scientifique, je veux dire son aveu d'impuissance à pénétrer le principe des choses et des actes, à saisir « l'absolu métaphysique de chaque action réalisée ». Pour le moraliste, il s'agit de déterminer non une responsabilité absolue, qui nous échappe nécessairement, mais la responsabilité

relative et pratique dont a besoin la morale *en tant que science.*

II. — L'idée-force de responsabilité a pour conséquence la sanction intérieure : remords et satisfaction. Le remords vient de l'impossibilité du bonheur complet pour celui qui vit une vie où la volonté du tout, notamment du tout social, n'est pas satisfaite en même temps que sa volonté individuelle. Il y a alors lutte entre les idées-forces, lutte entre les tendances corrélatives aux idées, donc déchirement intérieur, puis prédominance finale de la tendance universelle et sociale sur les poussées passagères de la passion. De là une souffrance d'un genre particulier, qui a pour caractère essentiel de se produire et de s'entretenir elle-même par l'idée qu'on aurait pu et dû se l'épargner en agissant mieux, qu'on peut et doit se l'épargner à l'avenir. Dans le remords, nous éprouvons un cuisant regret d'avoir voulu tel acte; en d'autres termes, nous éprouvons une vive aversion pour cet acte, un vif désir rétrospectif de ne l'avoir pas voulu, un vif désir de ne plus le commettre. Notre moi s'étant identifié jadis avec une action mauvaise, nous en assumons les conséquences. Le remords vient donc de ce que nous concevons une possibilité qui se serait réalisée sous certaines conditions inhérentes à la conscience même et à ses idées-forces, y compris l'idée de notre liberté responsable. De plus, le remords transforme réellement la conscience où il se produit ; il la place dans des conditions favorables à une conduite meilleure. Il se justifie à la fois au point de vue du passé, du présent et de l'avenir. Spinoza, en condamnant le repentir, est victime de son mécanisme rigide et glacé, qui considère un acte humain du même œil que la girouette esclave du vent. On peut encore moins admettre les paradoxes de Nietzsche, qui explique le remords par « l'instinct de cruauté ». Ce n'est pas le moins du monde par une tendance à nous faire souffrir

et à « déprimer » notre vie, c'est par un secret instinct de guérir et de hausser notre vie, que nous nous abandonnons au remords. Nietzsche, comme d'habitude, se laisse séduire aux contre-vérités. Guyau, lui, avec plus de profondeur, ramène le remords à un regret, « le regret d'être inférieur à son propre idéal, d'être anormal et plus ou moins monstrueux » ; on ne peut pas, ajoute-t-il, sentir quelque imperfection intérieure sans éprouver quelque honte : « cette honte est indépendante du sentiment de la liberté, et cependant elle est déjà le germe du remords. » — On pourrait objecter à Guyau que le remords proprement dit commence avec le sentiment plus ou moins exact que nous avons de notre liberté, avec l'idée que l'idée même de notre moi supérieur aurait pu se réaliser en nous et par nous, c'est-à-dire par une activité inhérente à cette idée, qui, dans le fond, est nous-mêmes. On peut, du reste, accorder à Guyau ce qu'il ajoute sur le jugement intime par lequel nous nous évaluons : — « Je réponds devant ma *pensée*, en une certaine mesure, de tout ce qu'il y a de mauvais en moi, même quand ce n'est pas moi qui l'y ai mis, parce que ma pensée me juge. » Nous ajouterons, nous : — Parce que ma pensée, en me jugeant, rend possible une action conforme à ce jugement même et, en fait, me transforme par sa sentence. Comme la responsabilité, le remords est une idée-force grosse d'émotions et d'impulsions, qui, en se concevant, se réalise dans le domaine de la sensibilité et de la volonté.

III. — « Le sens de la responsabilité décline de nos jours et, avec lui, le sens du *péché* », disent les théologiens. — Tout dépend, répondrons-nous, de la manière dont on interprète la responsabilité. Le sens du péché proprement dit est la croyance métaphysique et religieuse à une faute dont l'individu serait le seul auteur responsable, à un acte de liberté échappant absolument, sur un certain point, au déterminisme scienti-

fique. Une faute de ce genre est représentée par la théologie comme celle d'un premier homme, devenue mystérieusement la nôtre par transmission ou héréditaire ou mystique : nous avons péché en Adam. Le péché est conçu en même temps par les théologiens comme notre faute personnelle et actuelle : nous péchons *en* nous-mêmes et pour notre propre compte. La croyance aux deux mystères de la faute originelle et du péché actuel, mystères liés à ceux du libre arbitre absolu et de la grâce, s'affaiblit certainement de nos jours, ainsi que l'idée métaphysique d'une responsabilité personnelle *absolue* et d'une *expiation* personnelle *absolue*, avec le *dam* éternel pour pendant au salut éternel. Est-ce à dire, comme on le prétend, que notre sens moral soit pour cela amoindri? Au contraire, si nous avons moins la haine du pécheur, notre dégoût et notre horreur vont croissant à l'égard du vice qui brutalise et dégrade. Ce dégoût n'est pas seulement esthétique et contemplatif : il tend *activement* à supprimer peu à peu, par une éducation mieux appropriée, par un ordre social mieux organisé, toutes les difformités et brutalités humaines. L'imperfection intrinsèque d'un de nos semblables nous choque comme si elle était la nôtre : nous voulons la voir disparaître. Dans les rapports sociaux, le mépris de la justice ou de la solidarité nous choque davantage encore et, plus que jamais, provoque un esprit actif de réforme qui contraste avec l'ancienne « résignation » des théologiens. La vue d'un mal individuel ou collectif qui pourrait être prévenu ou guéri nous blesse comme un reproche et un remords. Qu'est-ce à dire, sinon que l'idée morale a pris de nos jours une forme de plus en plus sociale, et que les idées de vice, de responsabilité, de sanction, au lieu de rester confinées dans le for intérieur d'une volonté indépendante, nous paraissent les résultats d'un déterminisme en grande partie sociologique? Au *sens du péché* et de l'absolue imputabilité individuelle se substitue ainsi le sens de

la responsabilité collective. Au lieu de condamner et de damner les individus pour leurs actes, nous cherchons en eux et hors d'eux les raisons de ces actes, pour agir sur les causes et, par les causes, sur les effets. Enfin, parmi ces causes, le milieu social joue un rôle de plus en plus manifeste à tous les yeux.

Cependant, quelque vérité qu'il y ait dans la thèse selon laquelle le sentiment de la responsabilité individuelle diminue sous certains rapports, ce n'est encore là qu'une moitié de la vérité totale. Il faut, selon notre méthode habituelle, concilier cette première thèse avec la thèse contraire : responsabilité croissante de l'individu sous d'autres rapports, qui sont précisément les plus essentiels. Le mouvement de l'histoire, ici comme sur tant d'autres points, nous montre, à côté de la socialisatien progressive, l'individuation progressive. Avec le développement de la liberté personnelle dans les sociétés modernes, grandit nécessairement l'idée-force de responsabilité personnelle. L'individu voit augmenter, d'une part, l'intensité de sa puissance propre et de son action au sein du milieu social, d'autre part, l'extension de cette puissance et les multiples effets de son activité. Il aperçoit mieux tous les contre-coups de ce qu'il veut et fait. Georges Eliot a dit avec profondeur dans *Romolo* : « Nos actions sont comme nos enfants qui vivent et agissent en dehors de notre propre volonté. Bien plus, on peut étrangler des enfants ; des actions, jamais : elles possèdent une vitalité indestructible, à la fois en nous et hors de nous. » Ces actions dont nous sommes les pères, le progrès de l'intelligence et de la science nous permet de les connaître de plus en plus par anticipation, de les prévoir et de prévoir la longue lignée de leurs conséquences ; nous sommes alors, par rapport à nos actes, comme un père de famille qui aurait la charge d'une multitude d'enfants. Comment donc, par le « progrès des lumières », sentirions-nous diminuer notre responsabilité ? Mêlés de plus en plus à la vie montante des

peuples et de l'humanité, qui s'ouvre de toutes parts sur toutes choses, nous avons nous-mêmes des ouvertures sur tout et sur tous. Nous nous sentons « comme un empire dans un empire », comme un souverain parmi des souverains : nous avons de plus en plus charge d'âmes et charge de choses ; ne pouvant vivre seuls et pour nous seuls, nous voyons notre vie toujours envahissante et toujours envahie. Quand nous avons entre les mains les fils de tant de séries causales, vaste réseau électrique aux répercussions à la fois intenses et étendues, comment ne nous sentirions-nous pas de plus en plus responsables à mesure que nous nous sentons plus puissants ?

Le progrès de la conception scientifique des causes ou puissances, c'est-à-dire de la doctrine déterministe rationnellement entendue, n'entraîne donc pas le sentiment d'impuissance personnelle et d'irresponsabilité individuelle. Pour notre part, nous avons protesté toute notre vie contre la fausse interprétation de la rationalité universelle, mal à propos confondue avec l'inertie universelle. Oui, il y a toujours des raisons à nos actes, mais des raisons dont nous avons la conscience et sur lesquelles nous pouvons réagir, des raisons qui deviennent pour nous des forces, non des faiblesses. C'est pourquoi, avec la part du tout en nous, notre intelligence voit s'augmenter simultanément la part de nous-mêmes dans le tout.

Le sentiment de responsabilité personnelle, comme nous l'avons vu, entraîne une approbation de soi et une censure de soi qui précèdent toute estime d'autrui, tout blâme d'autrui : cette approbation et cette censure personnelles, selon nous, iront aussi en croissant avec le progrès social. Elles sont les vraies manifestations de ce qu'on nomme la conscience, et la première tâche de l'individu est d'avoir une conscience qui soit vraiment la sienne. L'histoire nous montre les progrès effectifs de cette conscience individuelle, en même temps que de la responsabilité individuelle qui en est inséparable. Au premier stade de l'évolution, qui était cependant

celui du moindre degré de réflexion consciente, on approuvait déjà les qualités qui donnent à l'individu une conscience plus vive de sa puissance propre et de son importance propre. C'est ce que Nietzsche a appelé les valeurs *nobles*, parce qu'il a cru les reconnaître au plus haut degré chez le noble fier de son pouvoir personnel et de son importance. En réalité, ce sont avant tout des valeurs barbares, qu'on retrouve encore de nos jours chez le sauvage : y a-t-il rien de plus fier qu'un Iroquois paré de ses plumes et ayant des anneaux dans le nez ? Il est encore voisin de l'animal qui fait montre de sa force ou des ornements naturels de son corps. Le type des « valeurs nobles », c'est le paon faisant la roue. Si Nietzsche eût été un peu moins poète, il eût vu dans cet orgueil de la force, dans cette prétention à l'importance, le plus bas degré de l'individuation. Ce n'était là que le germe lointain de ce qui devait être plus tard la dignité personnelle. De même, Nietzsche n'aurait pas placé les prétendues valeurs *nobles* au-dessus des valeurs *sociales*. Ces dernières, d'ailleurs, se montraient déjà dès le premier stade de l'évolution, où elles coïncidaient avec les autres en une synthèse confuse. C'était précisément devant la tribu, c'était devant le « troupeau » que le sauvage paradait. De même, c'est devant la société de son temps que le « noble » de Nietzsche accomplit ses prouesses, rompt des lances, frappe, pille, tue. Le *moi* du barbare ou celui du noble auraient été bien déçus s'ils n'avaient eu *autrui* pour se donner en spectacle. Mais c'est surtout au second stade du progrès que les valeurs sociales se séparèrent des autres et devinrent dominantes, surtout les valeurs d'utilité sociale, tant méprisées par Stirner et Nietzsche sous prétexte qu'elles sont « grégaires ». Nous sommes encore aujourd'hui à ce second stade. Pourtant, il nous est déjà possible d'entrevoir les valeurs du troisième, qui sera celui de l'avenir. Certains philosophes croient, avec Nietzsche, que ces valeurs consisteront dans le plus haut développe-

ment de l'individualité, dans la détermination de soi par soi et en vue de son vrai moi. Ils ont raison sous un rapport : seulement, ici encore, l'individualisme n'est que la moitié de la vérité et appelle comme nécessaire complément la plus haute universalité ou, d'une manière plus précise, la plus haute socialisation. Aussi le troisième stade de l'évolution sera-t-il, comme nous l'avons déjà vu, l'intime union de l'individualité et de la socialité. D'où cette conséquence, que la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale, indûment opposées l'une à l'autre, se développeront du même pas.

Dans un roman de psychologie où la pensée offre un singulier mélange de force et de faiblesse, Paul Bourget prétend rattacher aux théories déterministes et au sentiment d'irresponsabilité qu'elles favorisent l'odieuse « vivisection d'âme » instituée, sous forme de séduction systématique, par un psychologue qui se croit expérimentateur. Mais la philosophie du « disciple » et celle du « maître » nous semblent également en retard de plus d'un siècle : maître et disciple en sont restés au fatalisme de Spinoza, plus ou moins bien interprété, ou au scepticisme superficiel de Voltaire. De nos jours, en dehors de Nietzsche (plus souvent attardé qu'avancé), compte-t-on beaucoup de philosophes qui considèrent le bien et le mal comme de simples « étiquettes sociales sans valeur », comme des « conventions tantôt utiles, tantôt puériles », la pitié comme une ridicule « faiblesse », le respect comme « la plus sotte de nos ignorances », le remords comme « la plus niaise de nos illusions humaines? » Ce sont là des sophismes du temps de Diderot, de Lamettrie, de Stirner. Séduit comme Paul Bourget par l'influence de Taine, Nietzsche a vainement essayé de les rajeunir en les prenant dans un sens moins grossier que jadis. La philosophie actuelle, loin de considérer la vertu et le vice comme de pures « conven-

tions », y voit, au contraire, non seulement des *nécessités sociales* et des *vérités sociales* (mêlées d'erreurs réformables), mais la révélation des tendances essentielles à un être pensant qui conçoit l'univers. La philosophie actuelle, loin de ridiculiser l'instinct moral, tend de plus en plus à le *justifier* : elle y découvre une intuition presque infaillible des lois les plus profondes de la vie. Au lieu de voir dans la pitié, avec Nietzsche, une « illusion », la philosophie actuelle y voit, avec Schopenhauer, le premier et le plus sûr moyen de dépouiller l'illusion du moi isolé et se suffisant à lui-même. C'est Nietzsche, lui, qui est dans la plus manifeste des illusions, celle qui consiste à se prendre pour un être exclusivement « individuel » et même « unique ». Le « respect » n'est pas « la plus sotte de nos ignorances », pas plus que l'admiration du beau et le dégoût du laid ; n'y avons-nous pas reconnu un fait analogue au sentiment du sublime, produit par ce qu'il y a d'infini et d'insondable en toute vie sentante et consciente, en toute intelligence capable de concevoir l'univers ? Le remords n'est pas « la plus niaise » des erreurs, mais, comme nous venons de le démontrer, la conscience douloureuse d'une difformité mentale qui, en s'apercevant, se juge et, en se jugeant, se réforme. Enfin il ne suffit pas de supprimer la notion ordinaire du « libre arbitre », ni celle du « Père céleste », pour renverser du même coup toute hiérarchie entre les êtres, toute distinction de supériorité et d'infériorité, de beauté et de laideur, de raison et de folie, de santé morale et de maladie morale. Nietzsche, malgré son immoralisme, n'admet-il pas lui-même des valeurs de *décadence* et des valeurs de *hausse* ? Jusque dans le monde physique, où la santé et la maladie sont d'ordinaire *fatales*, elles ne sont pas pour cela *équivalentes* ; à plus forte raison dans le monde moral, où justement la santé et la maladie peuvent réagir sur elles-mêmes par l'idée et le sentiment. C'est donc retomber une fois de plus au vieux fatalisme des mahométans que de dire, avec

le « Maître » mis en scène par Paul Bourget : « Il faut accepter l'inévitable dans le monde intérieur comme dans le monde extérieur, accepter son âme comme on accepte son corps ». Non, le jugement que nous portons sur notre âme la rectifie. Il y a en nous des choses que nous pouvons accepter, que nous pouvons refuser. C'est aussi tomber dans le vieux *sophisme paresseux* que de dire avec le héros de Bourget : — « Je ne lutterai pas contre moi-même, je m'abandonnerai à des événements intérieurs dont la série est déterminée. » D'abord, nous ignorons ce qui est déterminé ; de plus, nous faisons partie des agents mêmes de cette détermination, dont nous pouvons changer en nous le cours par cela même que nous en concevons la possibilité. « Si le mécanisme, s'écrie Paul Bourget, pouvait lui-même modifier ses rouages et leur marche ! » — Précisément il le peut, par l'idée et le désir qu'il en a. — « Mais changer quoi que ce fût dans une âme, ce serait arrêter la vie. » — Au contraire, changer et se changer, « s'épandre sans cesse », comme disait Guyau, « se dépasser sans cesse », comme a dit Nietzsche, comme nous avions dit nous-même dans la *Liberté et le Déterminisme*, voilà ce qui fait la vraie vie, la vie des êtres intelligents et sentants. Si on vous offre un remède contre un accès de fièvre, refuserez-vous de l'accepter, sous prétexte qu'on ne peut modifier les rouages de la machine corporelle et que ce serait « arrêter la vie » ?

La psychologie contemporaine, en définitive, n'est pas plus responsable des vivisections d'âme que pourrait se proposer un philosophe dévoyé, que la physiologie contemporaine ne serait responsable d'une vivisection d'enfant entreprise par quelque partisan fanatique des prétendus « droits de la Science ». Encore la vivisection physiologique aurait-elle un but et pourrait-elle aboutir à une découverte ; mais quel est le psychologue assez naïf pour instituer de bonne foi une « expérience » de séduction ? Qu'y a-t-il là de *nouveau* à découvrir, et que pourrait démontrer une pareille

expérience sur une jeune fille, sinon que les jeunes filles sont sensibles à la pitié, à la reconnaissance, aux soins affectueux, tentées par l'inconnu, retenues par la pudeur, — *vorrei e non vorrei* —, et autres vérités vieilles comme le monde? Nous ne saurions donc admettre comme inévitable à notre époque l'éthique altérée de Spinoza à laquelle s'arrête le héros de Paul Bourget, sur l'autorité douteuse des Taine, des Renan et des Littré. « Considérer sa propre destinée comme un corollaire dans cette géométrie vivante qui est la nature, et par suite comme une conséquence inévitable de cet axiome éternel dont le développement indéfini se prolonge à travers le temps et l'espace, tel est l'unique principe de l'affranchissement. » — Le principe de l'affranchissement n'est point de consentir à la géométrie aveugle de la nature, mais de réagir par la réflexion clairvoyante de la pensée ; ce n'est pas de *suivre* la nature, mais de la *devancer* par la conception de l'idéal. Être déterminé par l'amour de cet idéal, c'est le réaliser en soi dans la même mesure. L'homme, nous l'avons vu, a le pouvoir de s'universaliser en quelque sorte, de vouloir une fin universelle, de vouloir universellement ; ce pouvoir, c'est la volonté même en sa source la plus cachée. Or, loin d'être une nécessité brute et une contrainte, un tel pouvoir apparaîtra de plus en plus aux générations à venir comme une délivrance des nécessités physiques et des contraintes résultant de la lutte pour la vie, conséquemment comme une *liberté*. Il ne s'agit plus ici, encore une fois, d'un libre arbitre indéterminé, suspendu entre les contraires comme l'âne de Buridan ; il s'agit d'une volonté positive, non ambiguë, qui va au tout et à l'unité du tout, qui est libre par cela même qu'elle n'est restreinte à aucune partie et que, se portant au tout, elle n'a plus rien à demander au-delà. Nous avons vu qu'une telle volonté, malgré les sophismes des faux savants, répond d'elle-même à elle-même et crée sa propre imputabilité en la concevant

comme possible, en se l'attribuant de fait comme réelle. Mieux la science approfondira la causalité individuelle et collective, mieux elle fera remonter les actions à leurs diverses sources, soit individuelles, soit collectives. Le progrès de la science est un progrès dans la connaissance des causes ; donc il en est un aussi dans l'attribution des effets. *Causalité intelligente et imputabilité sont un seul et même principe.*

CHAPITRE III

MOYENS DE RÉALISATION DE L'IDÉAL MORAL. L'OPINION. LES MOEURS. LES LOIS ET SANCTIONS. L'ORGANISATION SOCIALE. L'ÉDUCATION.

I. L'*opinion* et les idées-forces collectives. Leur puissance pour faire prévaloir le type normal de l'espèce. — II. Les *mœurs*. Lois psychologiques qui, selon Auguste Comte, assurent la prééminence progressive de l'altruisme dans les mœurs. Comment ces lois ont besoin d'être complétées par la considération des idées-forces. — III. Les *lois*, les *sanctions* et l'*organisation sociale*. La loi et la justice. Les sanctions et la défense sociale. Puissance et limites de l'organisation sociale. — IV. L'*éducation* sociale et la culture morale.

I

L'OPINION

Les moyens de réalisation de l'idéal moral sont d'abord individuels, puis sociaux, enfin cosmiques et, selon quelques-uns, supra-cosmiques.

Chez l'individu, l'idéal moral appelle un pouvoir quelconque de l'actualiser, une « liberté ». Nous avons vu que ce pouvoir, dans une morale scientifique, doit être conçu en conformité avec les conditions et lois de la science, qui ne sont autres que le déterminisme. L'idée-force qui nous fournit l'idéal moral nous fournit également le degré de liberté scientifique et pratique en corrélation avec cet idéal. C'est un point sur lequel nous n'avons pas à revenir.

Occupons-nous donc des moyens sociaux de réalisation pour l'idéal moral. Ce sont encore les idées-forces qui vont nous les fournir. Le premier de ces moyens, en effet, est l'ensemble même d'idées-forces qui dirige une société et qui s'exprime avant tout dans ce qu'on nomme l'*opinion*, sorte de commune doctrine morale. L'opinion crée pour chacun un honneur *social* qui ira se confondant avec l'honneur moral. Elle imposera toujours le *decorum*, la décence ; il y aura toujours dans les rapports mutuels des hommes une sorte de vêtement psychique aussi indispensable que le vêtement corporel ; il y aura toujours une politesse des manières, une civilité des mœurs, distinguant l'homme de la bête et le « civilisé » du sauvage. Le sentiment populaire saisira toujours spontanément le contraste de l'homme moderne avec le primitif. La science historique nous apprend que le type purement *animal* fit place d'abord à *l'humanité sauvage*, puis le type humain sauvage au type *barbare*, enfin le type barbare au type *civilisé* : le peuple a l'instinct de cette évolution. Il reconnait du premier coup le retour des types disparus qui a lieu chez certains individus inférieurs ; de là ces outrages populaires : « brute, sauvage, barbare ». De même, le peuple change les noms d'animaux en injures : il flétrit le retour de l'homme à des formes de vie moins belles et moins bonnes.

Ce sentiment de la « normalité », qui n'est autre, comme nous l'avons vu, que la conformité à l'idée-force de l'espèce, jouera un rôle de plus en plus important dans l'opinion publique. Même au point de vue purement matériel, une certaine honte s'attache, *en présence d'autrui*, au fait involontaire d'être difforme, bossu, boiteux, borgne, nain. L'intérêt de l'espece liera toujours une sorte de disgrâce et de ridicule aux déviations de la forme normale, quoique excusées d'avance et non imputables à l'individu, qui en est la victime et non la cause. A plus forte raison s'il s'agit de la difformité mentale, qui, encore une fois, diffé-

rera toujours des autres en ce qu'elle peut se corriger dans une certaine mesure par la conscience qu'elle a de soi: s'apercevoir de sa difformité comme être humain et s'apercevoir que les autres s'en aperçoivent, c'est déjà se rapprocher de la normalité ; n'y a-t-il pas là une conséquence nécessaire de la théorie des idées-forces? la société humaine, quelque déterministe qu'elle puisse devenir, se montrera toujours sévère pour toute monstruosité en opposition avec ses propres intérêts, pour toute « anormalité » individuelle contraire à la direction de l'ensemble. Les animaux mêmes qui vivent en société éprouvent ce sentiment hostile à l'égard des êtres manqués et des monstres physiques, comme s'ils sentaient que leur espèce est menacée de destruction par les individus de forme non viable. Au point de vue de la vie sociale, l'homme intérieurement difforme n'est pas non plus viable : la réaction de l'opinion publique tendra donc toujours à son élimination. Elle développera, au contraire, l'admiration pour les sentiments généraux et généreux, car ces sentiments sont un intérêt collectif de premier ordre, en même temps qu'une affirmation énergique de la force des volontés individuelles. Il y aura toujours de la gloire pour le dévouement qui méprise la vie sans espoir de compensation. La société sera du côté des hommes vraiment *sociaux*, qui sont en même temps les grandes *individualités*. Elle sera aussi du côté des intrépides contre les lâches ; le mot de *lâche* restera peut-être la suprême injure populaire. Lâcheté, c'est d'abord la non-résistance de l'individu, l'absence de toute énergie personnelle ; lâcheté, c'est en même temps la nullité sociale, la non-existence au point de vue du tout ; que peut faire une société avec des trembleurs, avec des zéros de volonté individuelle et de volonté commune ?

La force des idées et celle de l'opinion où elles prennent corps iront croissant d'autant plus que s'accroîtra la puissance de la *presse*, qui est un des principaux organes de l'opinion publique. Sans doute ce sont

des idées-sentiments que la presse surtout répand et que l'opinion consacre, mais ce sont pourtant des idées, des conceptions plus ou moins vagues sur l'homme, sur la société, sur la nature. La réfutation du géocentrisme par la doctrine de Copernic n'était pas un sentiment, mais une théorie scientifique, et, si la croyance populaire à l'homme centre du monde a disparu, c'est en vertu d'un travail d'idées, non de simples sentiments ; il en est de même aujourd'hui d'une foule de conceptions morales, sociales et religieuses, qui s'atrophient en se transformant, grâce à l'opinion et à ses organes, pour laisser place à des conceptions nouvelles sur la famille, la propriété, la patrie, l'humanité, le monde.

II

LES MŒURS

Le problème de la morale, sous sa forme positive, est de faire prévaloir dans les mœurs les instincts sympathiques sur les impulsions égoïstes, la sociabilité sur l'individualité, comme disait Auguste Comte (1). La solution de ce problème serait insoluble, selon Comte, si l'ascendant graduel des instincts sympathiques n'était favorisé par deux ordres de conditions, les unes objectives et organiques, les autres subjectives et psychiques, dont l'action se fait sentir sans relâche (2). La prépondérance primitive des instincts égoïstes tient, comme Comte l'a remarqué, à des racines organiques, sur lesquelles nous n'avons pas d'action directe et que nous ne pourrions d'ailleurs supprimer sans supprimer la vie. Mais sur ces racines organiques viennent s'enter des raisons cérébrales. Le cerveau fait lui-même partie

(1) *Politique positive*, I, 92.

(2) Voir l'excellente exposition de la morale positiviste dans le livre très approfondi de M. Lévy-Bruhl sur la *Philosophie d'Auguste Comte*.

de l'organisme et finit par acquérir une sorte de vie relativement indépendante, parfois prépondérante. Or, le cerveau a le privilège d'être en relation perpétuelle avec le dehors et avec les autres cerveaux. Pour compléter la pensée de Comte, il faut montrer comment le cerveau nous fait vivre, par les idées, d'une vie étrangère à notre moi, et comment ces idées, qui enveloppent des sentiments, deviennent des forces. L'homme finit ainsi par avoir ce que nous proposerions d'appeler des idées-forces organiques, c'est-à-dire incarnées dans l'organisme et y vivant d'une vie objective.

Quant aux raisons subjectives et psychologiques qui assurent le triomphe progressif de l'altruisme sur l'égoïsme, la première est, selon Comte, l' « exercice habituel », qui, développant les organes et les fonctions, doit développer aussi les mœurs ou actions altruistes. La société, en effet, impose nécessairement un certain nombre de ces actions, parce qu'elles sont les conditions mêmes de l'existence sociale ; elles tendent ainsi à devenir habituelles chez l'individu. Nous ajouterons pour notre part que l'exercice habituel est une des principales sources de la force automotrice qui appartient aux idées ; outre l'exercice machinal dont parle Comte, il faut donc considérer l'exercice intelligent.

Avant l'école anglaise, Comte avait mis en lumière deux lois psychologiques (et non pas seulement sociologiques) qui aident à nous déprendre de nous-mêmes. La première est celle de « l'association inséparable ». Cette loi unit certains instincts de direction centripète à d'autres instincts de direction centrifuge, si bien que les premiers, en se satisfaisant, éveillent les seconds. Par exemple, l'instinct sexuel est d'abord, chez la femme, la satisfaction d'un besoin personnel ; mais, par contiguïté, il détermine le développement d'un instinct nouveau à direction expansive : l'amour maternel. Le désir d'imposer sa volonté aux autres est un penchant qui tend à faire dominer l'individu ; mais, pour se satisfaire chez l'ambitieux, il peut

engendrer le dévouement au bien commun. Un Bonaparte est plein de son moi, mais son moi finit par embrasser la nation française. Les Anglais et surtout Spencer ont insisté sur la « référence sociale » qu'on retrouve jusque dans les penchants égoïstes. Guyau, à son tour, remarque que le pur égoïsme est un idéal irréalisable, une utopie. On n'a même pas l'habitude d'assouvir sa faim isolément : on dîne en compagnie. On exerce ainsi ses instincts sociaux en même temps qu'on satisfait un besoin individuel.

La théorie des idées-forces admet cette loi de « l'association inséparable » et tous les faits qui la confirment ; mais elle y ajoute la réaction de l'intelligence sur soi, puis sur l'esprit tout entier et sur les organes. L'association s'établit entre diverses idées-forces et peut les fortifier ainsi l'une par l'autre, notamment celles de notre moi et des moi semblables qui forment société avec nous. Toutes ces idées deviennent solidaires et inséparables. De plus, nous avons vu qu'elles deviennent nécessairement impulsives. Pascal a eu raison de dire : « A mesure qu'on a plus d'intelligence, les passions sont plus grandes. » Les passions, en effet, pour Pascal comme pour Descartes, sont des précipitations de pensées et d'idées, non pas sans doute d'idées froides, vides de sentiments, mais de pensées ardentes, qui sont des représentations d'objets à atteindre, des visions anticipées. Les passions d'un homme intelligent, d'un peuple intelligent, sont des mouvements de l'intelligence en même temps que de la sensibilité, et ce sont ces passions qui meuvent la volonté. Bien dirigées, elles sont au service d'idées forces qui entraînent tout l'être, individuel ou collectif.

La seconde loi psychologique est celle du *transfert*, qui finit par changer en fin ce qui n'était d'abord qu'un moyen. Avant les Anglais, Auguste Comte avait montré de quelle manière, dès que le penchant égoïste cesse d'être en jeu, l'affection bienveillante persiste, grandit et, finalement, est recherchée pour elle-même. Ce fait,

dit Comte, « facilite beaucoup la solution du grand problème humain ». Mais, ici encore, il faut compléter le point de vue mécanique et, en quelque sorte, machinal du positivisme par le point de vue intellectuel et proprement moral des idées-forces. C'est *consciemment* que nous pouvons prendre pour fin ce qui ne fut d'abord qu'un moyen ; si ce transfert conscient a lieu, c'est parce que nous reconnaissons une valeur plus haute à ce que nous prenons délibérément pour but, par exemple l'idée-force du bien social.

De toutes ces lois psychologiques régissant les sentiments-forces et les idées-forces, il résulte que les affections bienveillantes trouvent *en elles-mêmes* leur propre satisfaction et que cette satisfaction est inépuisable. Aristote avait remarqué que le bienfaiteur est heureux de l'activité qu'il déploie pour le bien d'autrui : « il est meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé ». Celui qui aime agit, tandis que celui qui se laisse aimer reste passif, et la joie n'est-elle pas dans l'action ? Selon Aristote, on ne se fatigue pas d'agir, surtout quand l'action n'exige aucun effort sur les organes. Virgile prétendait qu'on se lasse de tout, sauf de comprendre, *præter intelligere* ; Comte ajoute : « On se lasse d'agir, on se lasse même de penser ; on ne se lasse pas d'aimer. » A notre avis, ces diverses opinions se concilient : l'amour est le plein exercice de l'activité même, puisqu'il en est l'*expansion* féconde, impliquant l'*intensité* intérieure ; mais l'amour est aussi le plein exercice de la pensée, puisque, sous sa forme la plus haute, il est l'idée-force de tous et du tout tendant à se réaliser dans nos sentiments et dans notre vouloir.

L'intensité moindre des penchants sympathiques a pour compensation leur extension plus grande, et même, selon Comte, leur aptitude à une extension indéfinie. Cette expansion, ajouterons-nous, vient encore des idées-forces et du pouvoir de l'intelligence, qui conçoit et impose aux actes des rapports universels, indépendants du temps présent et de l'espace présent. En outre, les

penchants égoïstes ont une autre infériorité par rapport aux penchants sympathiques ; c'est leur caractère antinomique, qui se manifeste entre les divers individus et chez un même individu. Les penchants égoïstes divisent d'avec autrui et nous divisent contre nous-mêmes, tandis que les instincts altruistes unissent. Or, toute division est une perte de force vive : la lutte implique l'effort, et l'effort est toujours plus ou moins pénible. Là où les idées-forces convergent, il y a déploiement facile et joyeux.

En vertu des lois psychologiques qui précèdent, on voit se produire dans la société une double évolution : l'une mécanique et organique, l'autre intellectuelle, sentimentale et volitive. Un changement dans les mœurs en suscite un autre mécaniquement ou organiquement, et le second changement n'était possible que par le premier. Jusque dans le domaine de la législation, qui rentre dans la sphère de la réflexion intellectuelle, tout changement entraîne, par des conséquences presque mécaniques, une autre modification de lois ou de mœurs sur laquelle on n'avait pas toujours compté. Mais en même temps, au sein des sociétés, se montrent des facteurs tout ensemble intellectuels et sentimentaux, des idées-forces. La connaissance agit par l'intermédiaire du sentiment, qui lui-même agit par les actions qu'il inspire ; les actions, enfin, provoquent par imitation d'autres actions semblables, surtout quand elles *réussissent* ; si bien qu'à la fin les mœurs elles-mêmes sont modifiées. Si donc la science et les idées n'opèrent pas toujours *directement* sur la conduite des sociétés, cela n'empêche pas leur action indirecte, avec toute son importance sociale. Quand une vérité est découverte, quand une nouvelle idée-force surgit, elle ne passe pas toujours immédiatement dans la pratique ; ce retard tient à ce que, le plus souvent, le premier effet de la *force* appartenant aux idées est de faire surgir d'autres idées connexes ; la première *efficacité* d'une vérité n'est que d'en faire découvrir d'autres dans le domaine de la science. Mais,

quand un certain nombre d'idées ont été ainsi mises en lumière, quand leur enchaînement leur a communiqué la force logique et que, en même temps, elles ont une force sentimentale, elles passent bientôt dans la conduite, — non pas seulement dans la conduite individuelle, mais encore dans la conduite sociale. Il existe donc, à chaque moment de l'histoire, tout un système d'idées-forces qui est le facteur intellectuel du progrès sociologique ; et qui se combine avec le facteur mécanique ou organique. Il s'ensuit que l'intelligence et la « raison » comptent réellement parmi les grandes forces qui gouvernent le monde (1).

Certains philosophes anglais, comme Kidd, voulant établir l'absolue nécessité du sentiment religieux pour les mœurs, n'ont pas craint d'appeler la raison une institutrice d'égoïsme. C'est le renversement de la vérité. La raison, quelque idée qu'on se fasse de sa nature intime et de son origine, est, par définition même, institutrice d'altruisme, institutrice d'universalité et de désintéressement. Elle est le seul incontestable fondement de la fraternité humaine, car elle constitue la seule chose identique chez tous les hommes : l'identité qu'elle établit entre eux est précisément celle du pouvoir qu'ils ont tous de concevoir l'universel. Si l'homme ne voit encore dans ses rapports avec les animaux qu'une fraternité inférieure et une simple préfiguration de la vraie fraternité, c'est parce que, chez la bête, la raison n'est pas développée et n'arrive à aucune conception universelle.

De plus, grâce à la raison, une solidarité consciente unit les hommes d'un même temps une continuité consciente unit les générations successives. La continuité est, selon Comte, un des caractères propres de l'espèce

(1) F. Brunetière, dans son dernier article, où il étudiait « l'influence des philosophes sur la société », demande à la philosophie des idées-forces d'expliquer comment « les idées se transforment en motifs et en mobiles d'action » au sein du groupe social. (*Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1906). On voit que nous fournissons cette explication.

humaine : les animaux ne connaissent point le passé de leur race et n'en prévoient point l'avenir, quoiqu'ils puissent, dans le présent, offrir des exemples de solidarité, comme les abeilles d'une même ruche ou les fourmis d'une même fourmilière. Cette remarque de Comte est vraie ; elle n'a besoin que d'être encore complétée par la doctrine des idées-forces. Qu'est-ce, en effet, qui fait la vraie *continuité* de l'espèce humaine? C'est l'idée même qu'elle a de cette continuité dans le temps comme dans l'espace, c'est l'idée de son passé, de son présent, surtout de son avenir, où elle se projette elle-même à l'avance en son idéale unité.

Le tort d'Auguste Comte a été de prétendre que, pour la raison humaine, les modifications possibles de l'ordre universel, y compris l'ordre social, sont bornées à l'*intensité* et à la *vitesse* des phénomènes, tandis que l'*arrangement* demeurerait inaltérable. Assertion gratuite et inconséquente. Gratuite, parce qu'elle est sans preuve ; inconséquente, parce qu'elle revient à dire qu'on peut modifier l'*intensité* sans modifier l'*ordre* des phénomènes. Descartes, inversement, s'imaginait pouvoir changer l'*ordre* sans changer l'intensité et la quantité de *force*. Toutes ces conceptions sont contraires à la science. Intensité et arrangement, force et ordre, quantité et qualité sont des éléments inséparables : toucher à l'un, c'est toucher à l'autre. Auguste Comte oublie l'influence de l'idée sur l'intensité même de la passion et, par contre-coup, sur sa qualité. Nous avons amplement montré cette influence. Si je conçois un affaiblissement possible et désirable de ma colère, je l'affaiblis du coup et je permets à d'autres sentiments de lui succéder ; par l'idée et le désir, j'ai donc prise sur l'intensité et l'ordre des phénomènes. Concluons une fois de plus que la raison et la conscience sont des ressorts actifs, non des réverbérations inertes, et que ces ressorts psychologiques jouent le rôle directeur dans le progrès sociologique.

III

LES LOIS, LES SANCTIONS ET L'ORGANISATION SOCIALE

I. — La justice, objet des lois, existe, comme tout idéal, en tant que nous la concevons et la voulons. Elle est une idée et une force. En s'élargissant sans cesse, l'idée de justice finit par embrasser celle de « charité », parce que dans les sociétés de plus en plus civilisées, l'être, le bien-être et le mieux-être finissent par être conçus comme des droits plus ou moins virtuels de tout individu humain. Réciproquement, l'idée de charité, en s'élargissant et en s'épurant, finit par se confondre avec celle de justice intégrale. Justice et charité, en tant que distinctes, sont des degrés imparfaits d'un principe supérieur à toutes les deux. Ce principe, selon nous, est l'idée-force de la société universelle, virtuellement impliquée dans l'idée-force du moi individuel. Le moi fonde la liberté à respecter, c'est-à-dire la justice ; la société fonde l'aide à autrui, la solidarité à établir, la fraternité à étendre.

Aussi est-ce vainement qu'on a essayé d'élever des antinomies artificielles entre la justice et la charité. — Si, dit-on, nous pouvions mécaniquement produire la volonté du bien et la charité, ne devrions-nous pas le faire en sacrifiant le « droit » et la justice? — Mais qui trouvera cette merveille de mécanique? Comment ne pas reconnaître en cette prétention un dogmatisme aussi orgueilleux que contradictoire? Produire mécaniquement une charité spontanée, un amour du bien qui, résultant du parallélogramme des forces, serait cependant un élan automoteur, voilà un problème que nos plus habiles mécaniciens ne sont pas près de résoudre. On n'a pas le droit de prendre pour accordé que la volonté du bien soit un phénomène mécaniquement

explicable sous tous les rapports et mécaniquement réalisable : la conscience, essentielle à la volonté du bien, à l'amour d'autrui et à la bonté, n'est pas un phénomène dont puisse rendre compte une équation de la mécanique (1).

Pour les théologiens, le *but* de la volonté reste toujours plus ou moins extérieur et transcendant ; c'est un bien objectif, c'est Dieu ; de plus, il y a un salut éternel attaché à certains actes et une damnation éternelle. C'est cette volonté d'un *bien extérieur*, c'est cette obéissance à un *dieu* transcendant, qu'ils espèrent produire par des moyens également extérieurs ; l'éternité de la sanction leur semble légitimer les procédés violents pour sauver le plus de gens possible, fût-ce malgré eux. Mais tout cela, c'est du dogmatisme en action et du fanatisme. La tyrannie théologique s'écroule devant l'idéal tout *persuasif* de la bonté, que nous élevons au plus haut de la pensée. Déduire de cet idéal le droit de violenter, de brûler, d'enfermer, serait la pire des inconséquences. Ce qui doit arrêter l'apôtre sur la pente de l'intolérance, c'est l'esprit scientifique et critique, qui rejette tous les dogmatismes touchant l'absolu. L'apôtre doit se dire : — En violentant, j'irai à la fois contre la justice et contre le but même de charité que je poursuis ; je ne dois donc contraindre personne.

II. — Comme les lois humaines, les sanctions humaines doivent se borner à assurer la justice. Il est aujourd'hui banal de rejeter la vieille notion du droit de punir, de l'expiation proprement dite. Nous croyons avoir contribué, pour notre part, à ce progrès de la science. Qui donc a le droit de juger la moralité absolue ou l'immoralité absolue des autres hommes ? La sanction sociale n'implique qu'une responsabilité d'ordre relatif : il suffit que le voleur ou l'assassin ait accompli un acte antisocial avec conscience et intention. Il s'agit de savoir,

(1) Voir plus haut, livre premier.

non pas si cette intention était métaphysiquement l'acte d'une volonté libre, mais si elle était psychologiquement consciente d'elle-même et de son but. Tout accusé qui n'est pas en un état anormal et pathologique est justement considéré comme capable de cet auto-déterminisme qui, par la force même des idées et des sentiments, peut empêcher les actes nuisibles à autrui.

Malgré les progrès du déterminisme scientifique, on continuera toujours, dans la société humaine, d'éprouver les sentiments psychologiques et sociaux du blâme et de l'admiration, ainsi que les sentiments corrélatifs de l'antipathie et de la sympathie, qui n'ont rien d'inconciliable avec un déterminisme bien entendu. La vipère a beau ne pas être libre, son venin a beau être distillé par la nature, sans que l'intelligence puisse réagir sur le venin même ; bien plus, ce poison a beau constituer pour la vipère un moyen légitime de défense, nous défendons contre elle notre vie, que nous jugeons très supérieure à la sienne. Les vipères humaines ont un poison distillé par l'idée même qu'elles en ont et qui peut être neutralisé par l'idée contraire d'une action bienfaisante ; comment donc n'éprouverions-nous pas à leur égard un sentiment d'un genre particulier ? Nous l'avons vu plus haut, la haine, la colère, la vengeance, qui attribuent un libre arbitre absolu à l'être détesté, pourront et devront un jour disparaître du cœur des hommes ; mais il restera toujours l'horreur et la pitié. L'horreur psychologique et sociologique du crime écartera des scélérats tous ceux qui seront témoins du forfait, quand même ils *croiraient* (car ils ne peuvent le *savoir*) que les criminels sont irresponsables au point de vue de l'absolu. A leur horreur se joindra toujours cette pitié que nous éprouvons pour les êtres inférieurs et mal venus, ceux que Guyau appelait « les monstruosités inconscientes de la nature ». Nous les appellerions plutôt, nous, des monstruosités partiellement conscientes, donc partiellement maîtresses de soi et capables de réaction sur soi.

Dans la morale des idées-forces, la sanction sociale est une défense de la société contre l'individu, un « bouclier », un ressort déterministe ayant pour but la libération même. La légitimité *morale* de la défense et de la contrainte s'y déduit de l'idéal à la fois personnel et universel de la liberté, considérée comme principe du droit ; la légitimité *sociale* de la défense s'y conclut de la commune acceptation de cet idéal, du contrat implicite ou explicite entre membres libres d'une même collectivité (1). L'école matérialiste confond le criminel avec le malade et change le droit de punir en droit de guérir : au fond, elle absout tout, sans distinguer la part de la fatalité et la part de la réaction volontaire. La morale des idées-forces, au contraire, justifie cette distinction. Non seulement elle admet le droit de conservation sociale, mais elle juge le coupable au point de vue de sa valeur psychique, c'est-à-dire du type idéal de personnalité et de socialité qu'il incarne plus ou moins parfaitement. Si tel homme, qui, à nos yeux, ne réalise pas en lui-même le plus haut idéal moral, s'abstient cependant de nuire aux conditions sociales de la liberté et de l'égalité pour tous, nous ne pouvons que le déclarer moralement anormal, le blâmer ou le plaindre, nous efforcer de l'amener par persuasion à un type plus haut de personnalité et de socialité. Mais, si tel autre homme, outre qu'il ne réalise pas en lui-même l'idéal moral, s'enhardit jusqu'à violer les conditions vitales de la société humaine, il ne nous reste plus qu'à nous défendre contre lui, comme nous nous défendons contre tous les êtres dangereux et malfaisants. Au point de vue purement scientifique, nous n'avons jamais à condamner *absolument*, encore moins à *damner* ; nous avons à constater, à apprécier, à déterminer les voies et moyens scientifiques d'assurer à la société sa conservation, de procurer à l'individu coupable, si cela est possible, son amen-

(1) Voir notre *Science sociale contemporaine*.

dement sous le double rapport de la valeur interne et de la valeur sociale. Le malfaiteur a besoin de comprendre lui-même que la peine est juste ; or il comprendra fort bien qu'elle est juste socialement, c'est-à-dire qu'elle est rationnelle au point de vue de la société, et que son action, pour agréable qu'elle lui ait été, est nécessairement antipathique aux autres. De plus, il comprendra que cette même action, au point de vue psychologique, est contraire au type normal de la personnalité, que, en conséquence, elle est psychiquement mauvaise. Enfin la conscience qu'il a, comme tout homme, du pouvoir de ses idées et sentiments sur ses actions l'empêchera toujours de considérer son crime intentionnel du même œil qu'une maladie involontaire. Il trouvera donc juste, après réflexion, que la société défende non seulement ses propres lois d'existence, mais encore le type de l'*espèce* et même celui de la personnalité *individuelle*, contre les déviations provenant de la passion ou du calcul égoïste.

III. — Un des principaux moyens de réalisation pratique pour l'idéal moral, c'est l'organisation sociale, où les idées-forces prennent définitivement corps et deviennent institutions. Dans notre *Idée moderne du droit*, dans notre *Science sociale contemporaine*, dans *la Propriété sociale et la Démocratie*, nous avons déjà montré comment, au sein des sociétés futures, peut se faire la synthèse de la justice et de la fraternité. Nous y avons longuement exposé les raisons de ce que nous avons nommé la *justice réparative*, où doit s'absorber l'ancienne charité : il y a, selon nous, une justice qui est la réparation des injustices résultant du fonctionnement de l'organisme social. Nous avons même, avant d'autres, prouvé l'existence d'un quasi-contrat par lequel les hommes sont engagés, principalement envers ceux qui se trouvent soit « dans un état de *minorité* », soit dans « un état de *maladie* », soit dans un état « de *vieillessse* et d'*incapacité de travail* ». Nous ne re-

viendrons pas ici sur cette idée de justice réparative et préventive, ni sur les rapports d'organisme vital et les liens de contrat volontaire dont elle dérive. Nous consacrerons un ouvrage ultérieur à la justice sociale et au socialisme. Nous nous demanderons alors si, comme le rêvent certains utopistes, l'organisation sociale peut entièrement remplacer la moralité; nous aurons à voir si la question morale se réduit tout entière à la question sociale et même à la question économique. Disons dès à présent que nul artifice de mécanisme ne saurait entièrement dispenser les hommes de justice et de fraternité, pas plus que de courage individuel, de sagesse et de tempérance. Malgré les appuis extérieurs que les institutions économiques doivent apporter aux vertus intérieures, celles-ci resteront toujours les vrais facteurs du progrès. Nous n'oublions pas pour cela que la magnanimité, le bon cœur, la « charité », à eux seuls, ne sont point la science et l'industrie. Or, plus nous avançons, plus l'organisation de la vie individuelle et de la vie sociale accroît la part de la science, de l'industrie, du commerce même, d'une foule de *techniques* qui semblent d'abord terre à terre, mais n'en sont pas moins des nécessités sociales. Nous admettons donc que, s'il est nécessaire de prêcher des devoirs moraux, il ne l'est pas moins de faire des réformes économiques. Il faut que la société humaine s'organise ou se réorganise : d'un meilleur arrangement des conditions sociales sortira un *minimum* d'observation des devoirs sociaux. Élevez mieux les hommes du peuple, et aussi les enfants des bourgeois, répartissez mieux les charges et les profits, universalisez la propriété, égalisez le travail sans que le fardeau, allègrement soutenu par les épaules de l'un, devienne écrasant pour les épaules de l'autre; faites, en un mot, régner une justice de fait, une *justesse* scientifique et économique, si vous aimez mieux ce mot : et alors vous n'aurez plus autant besoin du décalogue ou de l'impératif catégorique pour prononcer : Ne volez pas, ne tuez pas. La

société mieux organisée se défendra collectivement avec une sûreté croissante contre les individus anormaux et *alégaux* (si on peut ainsi dire), qui seraient tentés, jusque dans notre milieu moderne, de conserver les sentiments, les mœurs, les faits et gestes de la sauvagerie ancestrale. A ce *minimum* le reste viendra s'ajouter : mais ce sera par la spontanéité des individus, que ne doivent jamais étouffer les mécanismes sociaux et que ne doit jamais méconnaître la science sociale.

IV

L'ÉDUCATION ; LA CULTURE SCIENTIFIQUE ET MORALE

L'éducation est le grand moyen de faire vivre, au sein de l'individu encore enfant, les idées-forces de la collectivité, parvenue de siècle en siècle à une maturité plus grande. Élever, voilà le grand problème pratique pour le moraliste et le sociologue. Grâce à la plasticité du cerveau humain, on peut créer au sein de la conscience individuelle une conscience vraiment sociale, assez intense et assez extensive pour que l'individu subordonne de lui-même ses intérêts particuliers aux idées-forces universelles. La conscience sociale *informera* la conscience de l'individu ; celle-ci, à son tour, informera et modifiera la conscience sociale, en s'unissant aux autres consciences individuelles sous la direction d'idées-forces communes à tous. Il y aura ainsi éducation réciproque des individus et de la société.

A en croire Nietzsche, l'éducation serait essentiellement mauvaise : n'est-elle pas « le moyen de *ruiner* l'exception au profit de la règle » ? la *civilisation* ne dirige-t-elle pas le goût de tous « *contre* l'exception, en faveur de la moyenne ». « Ce n'est, ajoute Nietzsche, que quand la culture tient à son service un excédent de forces

qu'elle peut être une serre chaude pour le culte du luxe, de l'exception, de la tentative, du danger, de la nuance ; *toute* culture aristocratique tend à cela. » (*Volonté de Puissance*, 55,468. S'inspirant de cette doctrine, les disciples de Nietzsche représentent l'éducation sociale comme étouffant l'individualité et la génialité exceptionnelle, au profit de la médiocrité. Selon nous, rien n'est plus faux, s'il s'agit de l'éducation bien dirigée. Celle-ci, loin d'atrophier la personnalité, en est le développement. La prétention de s'isoler dans son moi, en dehors de toute éducation, de tout « conformisme social », est un orgueil antiscientifique. Pour un Pascal qui, de lui-même, retrouve les premières leçons d'Euclide, combien y aura-t-il d'enfants qui ne trouveront absolument rien si on les abandonne à leur seule individualité ? Encore Pascal avait-il appris la langue française, le latin, l'arithmétique, les premières notions de géométrie : il savait qu'il y a une géométrie. Les ennemis du conformisme iront-ils jusqu'à vouloir aussi supprimer le conformisme social de l'arithmétique ou celui de la langue nationale ? Faudra-t-il laisser au génie natif des enfants le soin de se faire un idiome pour eux ? Les idées acquises par l'humanité et transmises par l'instruction sont manifestement le premier et le seul moyen de découvrir des vérités nouvelles. Si on vous transporte à moitié chemin de l'ascension humaine, vous n'aurez plus que la dernière moitié à entreprendre. De quoi vous plaignez-vous ?

Ce que nous venons de dire des idées est vrai des sentiments, parce que ceux-ci, à la différence des pures sensations, enveloppent des idées. Enlevez à Nietzsche l'éducation raffinée de ses sentiments par la lecture des philosophes, des littérateurs et savants où se peignit la société du dix-neuvième siècle, résultat elle-même de tous les siècles écoulés : vous verrez s'anéantir le *moi* de Nietzsche, dont il était si fier. Pour devenir un « surhomme », il faut commencer par être un homme, ce qui ne se peut sans l'éducation. En de-

hors de la société, que Nietzsche appelle dédaigneusement le troupeau, l'homme est un animal ayant des *virtualités* plus hautes, mais incapable de les amener à la pleine *actualité*: il est un sous-homme. Les déclamations de Nietzsche et de ses disciples contre l'éducation sont de ces discours qu'il eût appelés lui-même, s'il les eût trouvés dans la bouche d'autrui, *inania verba*.

Ce qui est vrai, c'est que l'éducation bien comprise doit avoir deux effets simultanés, non moins essentiels l'un que l'autre. 1° Elle doit socialiser l'individu; 2° elle doit de plus en plus l'individualiser. Loin d'être antinomiques, ces deux résultats nous ont paru solidaires (1). Plus un individu acquiert de valeur sociale par l'élévation de son intelligence, de sa sensibilité, de sa volonté, par son dévouement à des points de vue généraux ou même universels, et plus cet individu acquiert de valeur intime, d'intelligence, de sensibilité et de volonté propres. C'est ce qui fait l'action éminemment moralisatrice de la science. La science vit de désintéressement (2). Chaque opération désintéressée par laquelle l'homme conçoit, sent et veut des vérités supérieures à lui-même, de portée sociale, cosmique, universelle, est aussi un acte profondément personnel de son esprit; *intellection*, c'est déploiement du *moi* en même temps qu'invasion dans le *non-moi*. De même pour les sentiments d'affection: plus je m'impersonnalise en aimant, plus je me personnalise. Un Pasteur, qui a le cœur rempli d'objets dépassant son *ego*, accroît du même coup sa propre puissance d'esprit. Combien cette puissance n'est-elle pas supérieure à celle du sauvage ignorant qui se complaît en son petit moi vide et clos, sans même parvenir à la conscience de sa propre ignorance! Toute éducation qui étouffe le moi, qui le mécanise, qui l'« abêtit », est une contre-éducation,

(1) Voir plus haut, livre quatrième.

(2) Voir nos *Éléments sociologiques de la morale*, Introduction.

non seulement au point de vue moral, mais même au point de vue scientifique, puisque la science, elle aussi, est active et non machinale. Ce qu'il faut former à la fois, ce sont de vrais hommes et une vraie *société d'hommes*.

Aussi, parmi les idées-forces que l'éducation entreprend de développer, doit-on placer précisément l'idée-force du *moi* supérieur, de la *personnalité autonome*, de la *liberté* et de la *responsabilité* personnelles. Déclarer aveuglément la guerre à ce que ces idées contiennent de réalisable et de vrai, c'est dégrader l'homme au lieu de l'*élever*. Tous les demi-savants qui raillent et proscrivent ces idées en ce qu'elles ont de juste et de possible, font de la pseudo-science, puisqu'ils ne se demandent pas s'il n'y a point des éléments scientifiques d'auto-réalisation en ces idées d'autonomie, d'indépendance, de liberté, de responsabilité, qui, dans tous les temps et dans tous les lieux, ont dirigé l'humanité intelligente. Ils veulent transformer en machine un être vivant et, qui plus est, pensant. Et ils appellent cela une *méthode scientifique* ! Quant aux Nietzschéens, ce sont des romantiques attardés, de petits Rousseaux égarés en plein vingtième siècle, des rétrogrades sous le masque révolutionnaire, des naïfs qui se croient des Satans.

CHAPITRE IV

LA CULTURE ESTHÉTIQUE. — L'IDÉE-FORCE DU BEAU MORAL ET SOCIAL. — SYNTHÈSE DE LA MORALE ESTHÉTIQUE ET DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES.

I. Genèse de l'idée-force du beau. La beauté physique et la beauté morale. Influence de la sélection naturelle, de la sélection sexuelle et de la sélection sociale. — II. Éléments esthétiques des idées morales : obligation, mérite, sanction esthétiques. — III. Pérennité des soutiens esthétiques de la moralité. Rôle moral et social de l'art : sa vérité profonde sous l'apparence de la fiction.

Il est une donnée essentielle que les évolutionnistes ont trop négligée dans leur « science des mœurs » : c'est le sentiment du beau, qui eut une si grande part dans la formation du sentiment moral et qui ne peut manquer de conserver un rôle important dans ses transformations futures.

Le sentiment esthétique est, selon nous, capable de corriger, par une vivante intuition, ce qu'il y a de sec et de froid dans la morale « des faits ». L'homme n'est pas seulement un calculateur d'intérêts en partie double, à la manière de Bentham : il n'est pas non plus un être tout à la question de vivre, comme le conçoivent Darwin et même Spencer : c'est un être qui contemple et admire. Nous devons donc d'abord perfectionner la doctrine de l'évolution en ce qui concerne la « genèse » du sens esthétique : nous en tirerons ensuite les inductions

légitimes sur l'avenir de la moralité esthétique et sur le rôle social de l'art. Enfin, nous nous demanderons si la morale du beau, avec la culture esthétique, est suffisante; nous verrons si l'humanité consentira jamais à dire, comme Platon, que l'essence du bien lui est échappée pour se perdre dans celle du beau.

I

GENÈSE DE L'IDÉE-FORCE DU BEAU

Parmi les tendances innées qu'on rencontre jusque chez l'homme primitif, il faut certainement compter les dispositions esthétiques : perceptions unifiées des sens, principalement celles de la vue et de l'ouïe, dessins, chants, danses rythmées, amour de la lumière et amour de l'harmonie. Le temps est loin où Platon expliquait ce sens inné de la beauté par le souvenir d'une existence céleste, où nous aurions contemplé les types des êtres, leurs exemplaires immuables et divins. Selon la doctrine de l'évolution, cette existence antérieure, dont nous conservons en nous les traces, est celle de nos ancêtres terrestres ; le sentiment héréditaire du beau est le rajeunissement en nous des émotions que l'humanité a traversées ; enfin la contemplation des types généraux se ramène à une série d'expériences individuelles à travers les siècles. L'école de Darwin a bien marqué les deux formes de sélection, naturelle et sexuelle, qui ont développé chez les animaux le sens de la beauté et, qui plus est, réalisé dans leurs formes visibles le beau lui-même. Pourquoi l'oiseau, par exemple, admire-t-il les belles couleurs du plumage de son espèce, et comment l'espèce en est-elle venue à acquérir ces couleurs ? Pourquoi le rossignol est-il sensible à la grâce des chants et comment est-il devenu chanteur ? La réponse est dans les deux modes de sélection. En vertu de celle qui a lieu pour assurer

la vie même et qui aboutit à la survivance des êtres les mieux doués, deux sens ont dû acquérir chez les animaux un développement supérieur et une délicatesse particulière : la vue et l'ouïe. L'oiseau, l'insecte, le mammifère avaient intérêt à discerner par la vue, dans la masse de feuillage qui couvrait la terre, les formes et couleurs des objets propres à les nourrir : la baie rouge ou la fleur dans la verdure, le ver blanc sur le sol brun, la chenille imitant par sa forme les lignes et les teintes de sa cachette. Il fallait aussi que l'animal distinguât, à l'aide de l'ouïe, le bruit de la sauterelle, qui peut être sa proie, le bourdonnement de l'abeille qui est son ennemie, le chant du moineau inoffensif ou le cri menaçant de l'épervier. C'était souvent une question de vie ou de mort : ceux qui n'ont pu la résoudre ont disparu avec leur race. Ainsi, selon les remarques de Grant Allen et de James Sully, l'œil et l'oreille ont reçu, chez les articulés et les vertébrés supérieurs, une éducation progressive, qui anticipait leurs fonctions esthétiques.

On sait que la seconde espèce de sélection est celle que Darwin appela « sélection sexuelle » et qui apparie les couples. Ici, aux avantages de la force interne s'ajoutent peu à peu ceux de la forme extérieure, qui est le plus souvent la force même devenue visible, la santé éclatant aux yeux, la puissance reproductrice de la race s'annonçant dans la beauté de l'individu. Les centres nerveux de chaque espèce ont été façonnés par le temps, de manière à trouver agréables certaines formes corporelles dont leurs ancêtres eurent l'expérience et qui avaient entraîné un profit pour la race. On sait jusqu'où va la plasticité des centres nerveux que transforme l'hérédité. L'homme, par exemple, a dans son cerveau une structure spéciale pour la perception et la production du langage, et cette structure innée existe, quoique dormante, jusque chez les sourds-muets ; de même chaque individu, parmi les animaux d'un ordre élevé, a une structure cérébrale spéciale-

ment appropriée à reconnaître ses compagnons ou ses compagnes et à jouir de leur présence. Il y a dans le cerveau humain, selon l'expression de Grant Allen, des « formes de perception en blanc », où l'expérience n'a plus qu'à tracer des caractères, par exemple le nom de l'être qu'on est destiné à aimer. « Lorsque, dans Shakespeare, Miranda tombe amoureuse à première vue de Ferdinand, le seul jeune homme qu'elle ait jamais vu, il semble que le poète a peint avec vérité un fait psychologique naturel et universel. »

Non seulement le sens de la beauté se perfectionne ainsi par l'hérédité, grâce surtout à la sélection sexuelle, mais la beauté réelle de l'espèce s'accroît en même temps : elle fixe, sous des formes de plus en plus achevées, les choix successifs d'une longue série d'individus qui se sont plu mutuellement et ont propagé leur race. C'est ce que Darwin a merveilleusement mis en lumière. On peut en conclure que les belles formes des animaux sont la marque visible de leur goût pour la beauté de leur espèce. Nous avons une preuve du goût de la symétrie et des belles courbes dans la queue magnifique de l'oiseau-lyre, dans les cornes gracieusement recourbées de l'antilope; nous avons une preuve du goût pour la couleur et le lustre dans les plumes du paon, dans les reflets dorés du colibri, dans les ailes du papillon des tropiques, dans les lumières des lucioles; enfin, nous avons une preuve du goût pour le son musical dans la stridulation de la cigale ou du grillon, dans les notes profondes de l'oiseau-cloche, dans le chant aérien de l'alouette. Et si nous nous elevons jusqu'à notre espece, le gout des belles formes qu'ont eu nos ancêtres depuis l'origine de l'humanité a sa preuve dans la grâce et la fraicheur de la jeune fille; leur goût des beaux sons a sa preuve dans le timbre pur de sa voix.

Il y a une beauté psychique comme il y a une beauté physique; pourquoi les évolutionnistes ne s'en sont-ils pas plus occupés? La puissance et l'harmonie des facultés interieures ou, comme disaient les Grecs, leur

eurythmie ne rend-elle pas aussi la vie plus intense, plus ordonnée, plus généreuse? Est-elle moins utile à l'individu et à l'espèce que la puissance féconde et l'harmonie des membres? Cette utilité devait finir par être instinctivement sentie et recherchée sans calcul. L'homme est devenu un animal qui aime la beauté intérieure comme il aime les beaux corps. Les deux espèces de sélection qui ont produit le sens de la beauté physique ont aussi concouru, selon nous, à produire le sens de la beauté mentale. En premier lieu, les qualités de l'esprit eurent une utilité croissante dans la lutte de l'homme contre la nature ou contre ses semblables. Si de bons muscles sont une force, une volonté courageuse est une force plus grande encore; si de bons yeux sont un avantage, une intelligence prévoyante voit bien plus loin; si les organes fournis par la nature sont des instruments de victoire, les organes nouveaux créés par l'intelligence, comme l'arc, la fronde, la pique des peuplades primitives, sont des instruments à plus longue portée. La valeur des qualités mentales a donc été peu à peu appréciée par expérience, puis sentie par instinct. Comme un animal faible en face d'un lion a le sentiment d'une puissance redoutable, un animal peu intelligent devant une intelligence supérieure pressent une force devant laquelle il doit ployer. En second lieu, outre la sélection naturelle, la sélection sexuelle a produit ses effets dans le monde psychologique. La femme ne pouvait pas, à la longue, ne pas apprécier les qualités d'énergie, de courage, de réflexion chez l'homme qui devait être son protecteur. L'homme, de son côté, ne pouvait pas ne pas apprécier les qualités de tendresse, de douceur, de dévouement, de finesse et de délicatesse, chez la femme qui devait être sa compagne et élever ses enfants. La sélection sexuelle par l'amour s'est appliquée et s'appliquera encore à la beauté morale en même temps qu'à la beauté physique. Les qualités essentielles à la famille et, par la famille, à la race entreront toujours en ligne de compte dans le

calcul inconscient des amoureux. L'homme le plus égoïste, s'il s'agit de choisir une femme, se gardera bien de la choisir égoïste. Les qualités antifamiliales, pour ainsi dire, et par cela même antisociales, ont donc été peu à peu éliminées par la sélection de l'amour. Elles continueront de l'être dans l'avenir, et c'est une des raisons qui, malgré certains socialistes, rendent la famille si nécessaire à la société. Chaque famille nouvelle qui se constitue, — et qui n'est plus une union passagère en vue du plaisir, — est la *fixation* de qualités mentales nécessaires au groupe. Les enfants qui naîtront seront l'incarnation de ces qualités, la réalisation des idées-forces qui dirigèrent leurs parents. Produite par la beauté mentale, la sélection sexuelle reproduit donc à son tour et accroît la beauté mentale par voie d'hérédité ; cause et effet réagissent l'un sur l'autre et, grâce à cette action réciproque, l'évolution devient progrès. L'intérêt individuel, dans l'amour durable, dans l'amour « pour la vie », ne fait plus qu'un avec l'intérêt de la race, et la beauté conjugale, si on peut ainsi l'appeler, se confond avec la beauté sociale.

Pénétrez jusqu'au fond même du goût pour le beau, fixé par l'hérédité, vous reconnaîtrez qu'il consiste dans l'appréciation de la forme typique la plus pure et la plus saine. Loin d'être une illusion pure et un mensonge, il est le sens d'une vérité, quoique partielle. Le laid, pour chaque espèce animale et à ses propres yeux, c'est généralement ce qui est difforme, faible, impuissant, anormal, contre nature et faux. Il en résulte que, pour chaque espèce, le beau ne fut à l'origine que le caractère typique de l'espèce même : la femelle de l'oiseau, qui s'intéresse au chant de son compagnon, ne s'intéressera guère au chant des autres espèces, ni à celui de l'homme ; l'insecte ou l'oiseau qui fait attention aux belles couleurs de sa race, la femelle du paon qui admire l'arc-en-ciel peint sur la queue de son compagnon, ne remarqueront pas l'arc-en-ciel qui déploie son écharpe dans les nues, ni les teintes éclatantes

d'un coucher de soleil. L'homme lui-même a commencé par admirer presque exclusivement la beauté humaine ; le goût des paysages est relativement moderne. Grant Allen a montré que la conception primitive du beau fut anthropomorphique, que les hommes de l'époque préglaciaire admiraient probablement les Phyllis et les Néères d'alors, s'admiraient eux-mêmes, enfin admiraient leurs plus forts compagnons. Le progrès a consisté dans une élimination graduelle ou dans un élargissement graduel de cet anthropomorphisme, en faveur d'idées de plus en plus scientifiques et d'une vérité de plus en plus large. La beauté proprement dite, aujourd'hui encore, n'en a pas moins pour principal exemplaire et pour suprême modèle la beauté féminine. La théorie de l'évolution aboutit ainsi à placer le beau dans le *typique*, — d'abord dans le type de l'espèce et du groupe, puis, par extension, dans les types des autres espèces et groupes, enfin, par une extension nouvelle, dans les formes typiques des objets inanimés. Or, nous avons vu que l'idée du type joue en morale un rôle prédominant lorsqu'il s'agit de déterminer l'objet de la moralité, de donner pour ainsi dire un corps à la notion du bien, de faire rentrer le bien même dans le vrai. L'école naturaliste doit donc aboutir à une synthèse scientifique du bien et du beau, du beau et du vrai. En outre, à la sélection naturelle et sexuelle elle doit ajouter la sélection sociale, qui fait prévaloir les exemplaires les plus utiles à la société entière, les plus pénétrés de ce qu'on pourrait appeler la vérité sociale (1).

II

ÉLÉMENTS ESTHÉTIQUES DES IDÉES MORALES : OBLIGATION, MÉRITE, SANCTION.

Si l'on prend en un sens expérimental et scientifique

(1) Sur la sélection sociale, voir nos *Éléments sociologiques de la morale,* p. 204 et suiv.

les conclusions des écoles idéalistes, on les voit coïncider avec celles des écoles naturalistes. Le beau est une idée-force qui, par l'intermédiaire du *type* vrai, que Platon appelait l'Idée et projetait en un monde transcendant, vient s'identifier avec la notion immanente du bien objectif, de l'idéal individuel et social. Aussi le sentiment moral enveloppe-t-il, parmi ses éléments essentiels, le sentiment esthétique. Ce sentiment est tantôt celui du beau proprement dit, tantôt celui du sublime. Le type de l'espèce humaine et de la société humaine, réalisé par une volonté individuelle, n'est-ce pas précisément la beauté intérieure en même temps que la vérité intérieure ? Non seulement un acte moral peut actualiser ainsi à nos yeux le type normal de l'espèce et du groupe, ce qui lui donne un caractère de beauté, mais il peut encore, au moins en apparence, déborder l'humanité comme telle, manifester un idéal tellement universel qu'il nous paraisse surhumain. Tel acte de dévouement et d'amour révèle une volonté qui agit pour une fin plus qu'humaine, pour la société *universelle*, pour la vérité sans considération de temps, de lieux, de formes et d'espèces. Une action de ce genre acquiert à nos yeux une valeur incommensurable, devant laquelle tout s'anéantit. Or, un acte où l'individu se dévoue à une fin impersonnelle produit en nous le sentiment du sublime (1). La beauté est un *ordre* déterminé, introduit dans la *puissance*, c'est la volonté réglée et ordonnée; le sublime est la grandeur suprême d'une volonté qui, en se sacrifiant pour quelque idée universelle, nous donne par cela même le sentiment de l'*infinitude*. Si un acte de générosité et d'héroïsme dépasse tout ce que nous aurions nous-mêmes la force d'accomplir, il éveille un sentiment semblable à celui que cause l'immensité de la mer, de la montagne, du firmament. Nous nous sentons à la fois rabaissés à nos propres yeux par le spectacle de la grandeur d'autrui.

(1) Voir plus haut, Livre premier.

relevés par le sentiment sympathique de cette grandeur dont nous portons en nous le germe. Plus la puissance qui se déploie dans les actions héroïques semble voisine de ce que serait la puissance intégrale et souveraine appelée liberté, plus la volonté humaine nous paraît sublime, indépendamment de toute théorie métaphysique sur son essence cachée. D'autre part, plus l'idéal que la volonté se propose est impersonnel, plus il suscite le sentiment du sublime : au lieu d'être humain, l'idéal est, alors, non seulement social, mais *cosmique* ou même *supra-cosmique*.

Dans l'ordre mental comme dans l'ordre physique, il est une chose plus belle que la beauté et, en certains cas, plus sublime que la sublimité même : c'est la grâce ; — la grâce sous ses deux formes, innocence et bonté, l'une qui est l'aurore du bien, l'autre qui en est la splendeur. Quelles que soient les doctrines philosophiques et scientifiques qui l'emporteront dans l'avenir, peut-on se figurer que l'humanité devienne insensible à la grâce de l'innocence chez l'enfant, à cette spontanéité d'une vie qui tend à se répandre et à se donner, sans connaître encore les dures nécessités de l'existence et la mêlée des égoïsmes ? De plus, aimer l'enfant, c'est aimer en lui l'humanité future, et il n'est personne qui n'ait en soi le germe des sentiments de la paternité ou de la maternité, que nul système communiste ne saurait détruire. A l'autre extrémité de la vie, quand l'innocence et la vertu ont fait place à quelque chose de plus beau encore, quand la bonté est devenue une seconde nature, quand la source intérieure est tellement féconde et surabondante qu'elle déborde sans effort, cette expansion de l'amour a le caractère de la grâce. Et la grâce peut avoir son infinitude, tout aussi bien que la puissance, dont elle est la plus haute manifestation. Quand la puissance de la volonté généreuse, se faisant aimer à force d'être aimante, trouve dans les autres volontés un concours au lieu d'un obstacle, quand elle nous donne ainsi le pressentiment d'une société où, au lieu

de la lutte pour la vie, régnerait l'union dans la vie, conséquemment l'universelle félicité dans le culte universel de la vérité, comment notre être tout entier ne serait-il pas subjugué par l'idée d'une victoire où il n'y a plus de vaincus et où ceux mêmes qui se soumettent triomphent de leur adhésion volontaire ? A ce point, nous avons certainement obtenu le plus rapproché des « équivalents » de *l'obligation* morale : suprême amabilité de la volonté aimante.

Après l'obligation morale, Kant nous a représenté la *dignité* morale comme un autre « mystère ». Selon nous, outre les divers éléments qui l'expliquent et que nous avons déjà analysés, la dignité est encore en grande partie réductible à des éléments esthétiques, qui, à eux seuls, en assureraient déjà la durée dans l'avenir. La dignité est le sentiment que l'être a de sa valeur, de son rang physique, moral ou social, dont il ne veut pas déchoir, du degré de vérité typique qu'il incarne en lui. L'être physiquement beau, quoiqu'il ne soit pour rien dans ses dons naturels, en tirera toujours une certaine fierté et ne consentira jamais à l'abandon de ses avantages esthétiques, qui sont aussi des avantages sociaux. C'est que la beauté physique est déjà une sorte de dignité et de noblesse visible, indice d'une race perfectionnée, annonce d'une race qui sera plus haute encore. Persuaderez-vous à une femme, sans quelque raison supérieure, de se mutiler, de s'enlaidir, de se vieillir ? Vous n'y parviendrez pas, tant le souci de la beauté visible est devenu une seconde nature, une sorte de fierté physique. La fierté *intellectuelle*, au point de vue du libre arbitre, n'est guère plus justifiée que l'autre, puisqu'il ne dépend pas de nous d'avoir une intelligence médiocre ou du génie ; et cependant, si philosophe qu'on soit, il est difficile de consentir à cette injure populaire : « imbécile ». L'espèce humaine attache une honte à la sottise, même involontaire, et à toute infériorité intellectuelle, qui entraîne une privation de la vérité. A plus forte raison, grâce à la sélection sociale, y aura-

t-il toujours une fierté attachée à la beauté intérieure des sentiments et de la volonté. Cette fierté est ce qui se rapproche le plus du sentiment moral appelé *dignité*. On a dit que la vanité est une dignité superficielle, la dignité une vanité profonde; en fût-il ainsi, ces sentiments n'en ont pas moins une importance sociale de premier ordre, qui les conservera par sélection : n'est-il pas essentiel à la société que chaque individu ait le souci de sa valeur personnelle? Mais il existe une profonde différence, même pour un philosophe déterministe, entre la dignité qui s'attache aux qualités intérieures et la vanité qui se joue au dehors. Il y a là une question de valeur comparative que la vie même nous met souvent en demeure de résoudre : ne voit-on pas des cas où l'être moral sacrifie, s'il le faut, ses avantages physiques par dévouement à autrui ? Une femme exposera la beauté de son visage pour soigner des malades atteints de la petite vérole. Elle met, en ce cas, sa beauté intérieure au-dessus de toute autre ; elle se considérerait comme déchue d'avoir conservé la régularité de ses traits au prix d'une lâcheté. Il n'y a plus là cet amour de soi *pour soi-même* qui est la réelle vanité, mais cet amour de soi *pour autrui* qui est la réelle dignité. En même temps, celui qui voit la femme ainsi défigurée, mais sait que cette sorte de déchéance physique est l'œuvre du dévouement volontaire, éprouve un sentiment de respect pour ce visage enlaidi, symbole d'une âme embellie.

L'idée de *mérite* moral, elle aussi, a des éléments esthétiques, qui subsistent dans l'auto-déterminisme des idées-forces. Il y a une beauté passive qui ne peut se modifier par la conscience d'elle-même : telle est celle du visage ; mais il y a une beauté active qui peut se modifier par le sentiment de soi : telle est celle des inclinations et actions. La beauté interne sera toujours un objet d'admiration par elle-même ; la beauté corporelle demeurera toujours une apparence et une

forme extérieure. Les fatalistes soutiendront, il est vrai, qu'il y a là simplement une question de degré : — Si le charme des traits, diront-ils, n'est que la manifestation phénoménale d'une réalité plus intime, la beauté mentale n'est encore elle-même qu'un entre-croisement de lois moins matérielles, un dessin sur une toile plus subtile ; ce dessin n'est-il pas une forme comme l'autre, sans qu'on puisse jamais atteindre le fond ? — Soit, tout est relatif ; mais cette universelle relativité n'empêche pas la classification des formes, dont nous avons parlé plus haut ; la beauté mentale demeure toujours plus intime, plus fondamentale, plus vraie que l'autre beauté. Une machine à vapeur et un animal sont également *déterminés* par les ressorts qui les font agir ; mais l'animal est vivant et son ressort est conscient de soi : il est donc supérieur à la machine. De même, la beauté mentale est vivante, consciente, automotrice par sa conscience même : elle conservera donc toujours, aux yeux de celui qui l'admire et l'aime, une valeur personnelle et non d'emprunt. L'homme de bien est un artiste qui travaille sur soi, au lieu de travailler sur une matière : il est un modèle de beauté et de vérité qui se réalise par la conception qu'il a de soi, une statue qui se sculpte en se concevant belle, une harmonie qui, dès qu'elle existe comme idéal dans la pensée, acquiert par le fait même sa réalité et retentit en accords intérieurs. L'homme a donc le pouvoir de se délivrer de ses défauts par la conscience de leur laideur. Ce privilège d'être une idée vivante et se mouvant elle-même rapproche tellement le déterminisme de la liberté, qu'un substitut du mérite pourrait demeurer encore, quoique transformé, dans une morale purement esthétique. Le mérite s'y définirait : *un droit supérieur à l'admiration*. Une beauté qui se fait en se pensant et en se sentant n'est-elle pas plus admirable et plus aimable ? N'a-t-elle pas droit à une place plus élevée dans l'échelle des valeurs ? Ce droit, dans la pratique, est la plus haute approximation de ce qu'on appelle le mérite moral. A

vrai dire, qui pourra jamais s'attribuer un mérite absolu et absolument personnel? De même, où trouver un démérite absolu, digne de l'odieuse peine du *dam*? Il n'en est pas moins vrai que la valeur intérieure, se créant par l'idée, vaut *en soi* et *pour soi*. C'est précisément ce qu'exprime le mot de mérite; la beauté interne est objet d'amour par elle-même, elle *mérite* donc l'amour d'autrui.

L'idée de mérite entraine celle de sanction; quelle forme prend celle-ci dans l'esthétique des mœurs? Quand il s'agit de la laideur purement corporelle, il est irrationnel et inutile que la souffrance en résulte, puisque l'être physiquement laid ne peut rien sur lui-même par le sentiment douloureux de sa laideur. Ce serait simplement ajouter un second mal au premier. Au contraire, nous l'avons déjà remarqué plus haut, il est rationnel et utile que la laideur mentale se sente pour se transformer : il est *beau* alors de sentir sa laideur, parce que cette laideur redevient déjà beauté en souffrant d'être laideur. Un nain moral grandit par la seule conscience de sa petitesse; un monstre moral conscient de sa monstruosité est en chemin de retour vers le véritable type de l'espèce. La conscience est un miroir qui réagit et corrige les traits qu'il reflète (1). Voilà la sanction esthétique, qui, en dernière analyse, se justifie au nom du bonheur même; car, si la laideur mentale doit être malheureuse de soi, c'est pour pouvoir redevenir heureuse. Aussi, indépendamment de toute idée d'une moralité absolue, l'humanité verra toujours une harmonie rationnelle entre déformation morale et douleur, car la douleur est ici le premier des remèdes, comme la satisfaction intime du beau est le grand excitant des « belles actions ».

Ce n'est pas tout. Entre l'individu et la société il y aura toujours une sorte d'action et de réaction qui tendra à faire coïncider le sentiment de la beauté *personnelle*

(1) Voir, sur ce point, notre *Science sociale contemporaine*.

avec celui de l'utilité *collective*, de ce qu'on pourrait appeler la beauté sociale en même temps que la vérité sociale. Dès aujourd'hui on dit de l'homme vicieux ou criminel, en se plaçant au point de vue de la société : « C'est un être inutile, une non-valeur. » Par une sélection certaine au sein de l'humanité, la non-valeur sociale se confondra de plus en plus avec la non-valeur individuelle : l'être intérieurement difforme et faussé ne fera qu'un avec l'être insociable. Nous ne voudrions pas être aux yeux de nos semblables des monstres ni des fous, pas même traverser la rue en costume de carnaval, excepté les jours de carnaval, pas même marcher pieds nus avec un ensemble de vêtements élégants, ni porter un habit à l'envers. Telle est l'influence des coutumes et du *qu'en-dira-t-on*. A plus forte raison, l'influence de la sélection sociale est-elle décisive quand il s'agit d'apprécier la beauté des caractères en ce qu'ils ont d'intime. De même qu'il s'établit un équilibre entre la physionomie physique et la physionomie mentale, il s'établira peu à peu une harmonie entre la physionomie mentale et ce que nous proposerions d'appeler la physionomie sociale. Les consciences individuelles finiront par être, pour la plupart, des monnaies frappées à l'effigie non du roi, mais de la société.

En vain M. Wundt conteste la transmission héréditaire des intuitions morales ; si nous n'héritons pas d'idées toutes faites, nous héritons de sentiments et d'instincts. Tel enfant naît artiste, et artiste d'un certain ordre : Claude Lorrain a le goût de la couleur ; Mozart, comme l'oiseau chanteur, a l'instinct de l'harmonie. Nous naissons tous plus ou moins artistes dans l'ordre moral, avec l'amour inné de la beauté psychique et sociale, avec la disposition à reconnaître le type de notre espèce et avec le besoin plus ou moins grand de le réaliser. Il y a, en un mot, un sens moral et un goût moral, comme il y a un sens et un goût du beau, un sens et un goût du vrai. Le progrès de ce sens moral a eu

lieu dans le passé, il aura lieu encore dans l'avenir pour l'espèce humaine, grâce aux trois ordres de sélection dont nous avons parlé : naturelle, sexuelle et sociale. L'homme pourra acquérir un jugement tout spontané et intuitif du beau dans les actes et dans les caractères, comme l'est déjà le jugement du beau dans les figures et les sons. Dès aujourd'hui, l'homme dont le sens moral a une grande délicatesse perçoit les moindres dissonances morales, comme un musicien dont l'oreille fine est sensible à des nuances de son trop légères pour être mesurées scientifiquement par des observateurs. Dans certaines questions où l'honneur est engagé, pourquoi s'en remet-on volontiers à quelque homme qu'on sait doué d'un sens délicat de l'honneur ? C'est qu'on reconnaît à ses perceptions instinctives plus de vérité et de sûreté qu'à une formule docte et morte.

Spencer, allant plus loin encore que nous ne venons d'aller, admet que, grâce aux lois de l'hérédité, la beauté physique des traits et la beauté mentale tendront à se confondre progressivement. Une croyance instinctive, et qui survit à bien des démentis, c'est qu'il y a un lien plus ou moins lointain entre les traits dominants du physique et ceux du moral ; selon Spencer, cette croyance est juste. L'expression est le visage en action ; or, l'expression a un sens ; la forme qu'elle imprime peu à peu aux traits doit donc en avoir un aussi. Les traits les plus essentiels du visage semblent n'être que des jeux de physionomie habituels et héréditaires, qui ont affecté les os de la face. La structure permanente des formes est de la physionomie fixée, de l'action imprimée dans le corps. Considérez la structure osseuse du visage ; en premier lieu, la proéminence de la mâchoire est produite par un usage constant de cet organe chez des races inintelligentes et dépourvues d'outils ; en second lieu, la saillie des pommettes est l'effet du développement des muscles de la mâchoire. Les autres traits sont de même en relation avec l'état moral.

Le type grec, le plus beau de tous, est celui de la race la plus parfaite et la mieux équilibrée ; le type des races inférieures, qui est laid, en est le contre-pied. La beauté du visage, chez un individu, est donc bien l'effet final et le signe ordinaire de la beauté mentale chez ses ancêtres, beauté dont les principaux traits doivent subsister chez leur héritier. On porte ainsi ses titres de noblesse sur son visage, et c'est ce qui légitime, en une certaine mesure, la fierté que la femme attache à sa beauté. Mais il est clair que les exceptions sont nombreuses. Elles tiennent surtout, selon Spencer, à ce que la constitution des enfants est un mélange d'éléments empruntés à la constitution des parents, juxtaposés plutôt que bien combinés. De là l'atavisme, ce retour chez les descendants de traits propres à certains de leurs ancêtres. L'atavisme montre combien est mobile l'équilibre produit par la fusion des constitutions paternelle et maternelle. La loi des croisements, selon Spencer, est encore une explication des anomalies dans les traits. Voici une race pure dont tous les éléments constitutionnels, bons ou mauvais, sont depuis longtemps fondus et équilibrés : qu'elle vienne à se croiser avec une race mêlée, elle lui imposera ses caractères propres, au lieu de subir les siens. C'est ce qui est arrivé quand on a voulu corriger les races de moutons français, — races inférieures, mais pures, — par le croisement avec les races anglaises, supérieures, mais mêlées : les traits des races françaises ont surnagé malgré tous les mélanges, sans amélioration notable. Les races humaines sont toutes de sang mêlé : un Anglais, un Français résument en eux je ne sais combien de races humaines. Leurs constitutions sont donc formées d'éléments hétérogènes juxtaposés et encore mal fondus. Il en résulte la possibilité d'une foule de discordances organiques : un système cérébral développé et, par conséquent, une nature mentale élevée peuvent donc se trouver joints à une structure imparfaite des os et des muscles de la face. Le visage de Socrate rappelait certains ancêtres inférieurs,

tandis que son esprit venait d'ancêtres supérieurs. Mais la physionomie, qui est plus véritablement individuelle, corrige les laideurs héritées ; elle peut même, à la longue, réformer les traits, intellectualiser un visage d'abord plus ou moins simiesque. Selon Spencer, il est inévitable qu'avec les siècles l'équilibre s'établisse, au sein de l'humanité, entre les divers éléments fournis à l'individu par l'hérédité. Le progrès fera disparaître peu à peu les discordances : la beauté extérieure tendra à exprimer, avec une vérité de plus en plus fidèle, la beauté intérieure du type. A la limite, dans la société idéale de l'avenir, les traits et la physionomie seraient le parfait miroir de la grâce ou de la laideur morales. On lirait sur le visage de chacun ce que vaut son esprit, ce que valent les idées-forces qui le dirigent. Si ce rêve se réalisait de plus en plus, au moins pour la moyenne, ce serait un nouvel appui esthétique de la moralité : par une sorte de sanction physiologique, le vice entraînerait pour l'individu l'enlaidissement de soi-même et de sa descendance. En outre, cet enlaidissement aux yeux de tous, en excitant l'antipathie et l'éloignement, constituerait une sorte de sanction sociale.

III

PÉRENNITÉ DES SOUTIENS ESTHÉTIQUES DE LA MORALITÉ

La science positive des mœurs montrera de mieux en mieux par quelle évolution l'intérêt de l'individu s'est lié à celui de la race, comment le sens même du beau moral est le sens d'une utilité vitale qui dépasse l'individu pour s'étendre à l'espèce ; mais cette analyse et cette histoire, loin de détruire l'admiration esthétique des mœurs, ne feront que révéler des harmonies nouvelles. L'individu ne pourra jamais manquer d'admirer

la loi de beauté et d'utilité tout ensemble qui le rattache à sa race et à son groupe ; il donnera même toujours à cette loi une adhésion spontanée, tant qu'il ne sera pas trop engagé dans ses intérêts propres, tant qu'il sera spectateur. Et cette attitude admirative subsistera encore quand il redeviendra acteur. En effet, par la contemplation et l'admiration du beau, un courant cérébral se crée, un canal nerveux se creuse à travers notre organisme dans une certaine direction. Dès lors, quand nous passons de la contemplation à l'acte, nous éprouvons dans la même direction une poussée interne, une sorte de « pression » intérieure. L'habitude du beau, qui semblait d'abord toute passive, se révèle comme active. Même quand il s'agit d'un ordre et d'une symétrie matériels, par exemple ceux que nous avons l'habitude d'introduire dans les objets à notre usage ou dans notre personne extérieure, nous ne pouvons nous résigner qu'avec peine au désordre et à l'enlaidissement qui en résulte. A plus forte raison s'il s'agit du moral et du social. Le seul sentiment de la beauté, comme nous l'avons vu, embellit alors celui qui l'éprouve, sans qu'il ait autre chose à faire que d'admirer et de reproduire spontanément ce qu'il admire : « On devient semblable à l'objet de sa contemplation. » C'est, une fois de plus, que toute idée est une force, que tout sentiment est une action commencée qui ne demande qu'à se continuer en mouvements. Un chant militaire, comme *la Marseillaise*, produit une excitation cérébrale qui peut se dépenser de deux sortes, soit en purs sentiments, soit en actes, comme lorsque ce chant entraîne un corps d'armée à l'assaut d'une brèche. La beauté nous rend beaux par aimantation et dirige nos actes dans le sens même où elle se dirige, vers ce pôle de perfection mentale et sociale auquel tend l'espèce humaine. De là l'essentielle moralité du grand art, que quelques-uns voudraient en vain nous représenter comme immoral par nature.

La poésie de la morale, comme celle de la religion,

survivra à ce qu'on pourrait appeler la dogmatique de la morale : il y aura toujours de belles actions et de vilaines actions, de « belles âmes » et des âmes laides. Le jour où l'humanité ne ferait plus que calculer et aurait cessé d'admirer, elle serait perdue, elle aurait même cessé d'être : il n'y aurait plus d'hommes, puisque l'homme est un animal qui admire. Par bonheur, cet abaissement de l'humanité par une fausse science n'est pas à craindre : il faudrait que l'homme devînt insensible même à la beauté féminine pour devenir complètement insensible à la grâce aimable et aimante de la bonne volonté. L'instinct sexuel serait un dernier refuge du sens du beau : il empêcherait de se tarir la source de la générosité en empêchant aussi de se tarir la source de la vie. Tant qu'il y aura des amoureux et des amoureuses, — et une étoile du soir à regarder, — tant qu'il y aura des mères, tant que les lionnes mêmes se feront tuer pour défendre leurs lionceaux, une force existera capable d'enlever l'être vivant à l'égoïsme de la vie. Ce ne sont pas seulement les vestales, ce sont surtout les amantes et les mères qui entretiennent le feu sacré, le feu de l'amour. La femme est la moralité s'incarnant dans la beauté, pour adoucir et séduire l'homme : elle est grâce, fécondité, maternité, charité, innocence ou bonté ; pour elle, pour elle surtout,

> Une larme en dit plus que vous ne pouvez dire ;

elle est le cœur de l'humanité, si l'homme en est la tête, et l'humanité subsistera tant que ce cœur ne cessera pas de battre.

S'il en est ainsi, quelque envahissante que soit la science positive, l'art demeurera impérissable. La culture esthétique ira croissant avec la culture scientifique, au profit de la culture morale et sociale, malgré l'opposition provisoire exercée par les idées utilitaires. Les peuples qui auront le plus de désintéressement scientifique seront aussi les plus puissants et les plus riches;

or, le désintéressement scientifique entraînera toujours à sa suite un certain sentiment esthétique et moral (1). Jusque dans la concurrence industrielle, le bon goût et le sentiment du beau constitueront des moyens de vaincre de plus en plus précieux. Pouvons-nous juger de l'avenir par l'abaissement momentané que produit aujourd'hui l'excès de l'esprit industriel joint aux excès de l'esprit démocratique mal compris et mal dirigé ? L'avenir est à ceux qui auront eu le culte le plus élevé du vrai et du beau. L'art sera toujours le superflu nécessaire. Au point de vue individuel, il restera indispensable comme dépense de l'excédent d'activité emmagasiné dans le cerveau, comme compensation et délassement de l'existence, enfin comme réalisation momentanée d'une existence supérieure, libre des besoins matériels : en un mot, l'art continuera d'être la plénitude et la surabondance de la vie. Il ne restera pas moins nécessaire au point de vue collectif : condition de progrès social, c'est à lui de régler et d'embellir les relations mutuelles des hommes. La toute-puissance de l'art et sa moralité profonde sont dans la sympathie et la sociabilité qu'il accroît (2). On a dit bien des fois que l'art adoucit les mœurs ; pourquoi ? C'est qu'il nous rend capables de pleurer avec ceux qui pleurent, de sourire avec ceux qui sourient : c'est qu'il nous fait vivre la vie des autres. Or, comme l'a montré Spinoza, nous ne pouvons pas infliger aux autres une douleur que nous partageons nous-mêmes par sympathie, puisque nous nous ferions souffrir en les faisant souffrir. Autant de peines avec lesquelles nous serons capables de sympathiser, autant de peines que nous deviendrons incapables d'imposer à autrui. Notre sociabilité croissante

(1) Voir nos *Éléments sociologiques de la morale*, Introduction.

(2) Voir sur ce point Guyau, *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine* et *l'Art au point de vue sociologique*. Tolstoï n'a fait que reproduire, en les affaiblissant et en les présentant sous une forme aussi paradoxale que superficielle, les thèses fondamentales de Guyau. Voir le livre de Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?*

produira, en dépit de Nietzsche, notre pitié croissante, et la pitié n'a qu'à devenir profonde, raisonnée, volontaire et non nerveuse, pour devenir bonté.

La théorie de l'art pour l'art, bien interprétée, et la théorie qui assigne à l'art une mission morale ou sociale, sont également vraies et ne s'excluent point. C'est précisément parce que l'art a ce haut caractère d'être, comme la science pure, une fin en lui-même, d'être l'art pour l'art ou plutôt pour le beau, au lieu d'être un simple moyen de démonstration ou une plaidoirie, qu'il exerce sur les cœurs le plus d'action effective. Le poète n'est pas un prédicateur ; il n'a besoin que d'être un « voyant » et de nous faire voir ce qu'il voit. Victor Hugo et Lamartine sont plus puissants sur la direction bonne ou mauvaise des peuples que Massillon et Bourdaloue. O poètes,

Vous indiquez le but suprême
Au genre humain toujours le même
Et toujours nouveau sous le ciel;
Vous jetez dans le vent qui vole
La même éternelle parole
Au même passant éternel (1).

On s'est moqué de cette prétention des grands poètes à être les prophètes, les mages, les prêtres de l'avenir,

Tous ceux en qui Dieu se concentre
Tous les yeux où la lumière entre,
Tous les fronts d'où le rayon sort.

Mais ce rôle de la poésie est conforme à l'histoire. S'il est vrai qu'il y a aujourd'hui divorce entre l'art et ce qu'on pourrait appeler la moralisation sociale, il est vrai aussi que ce divorce ne durera pas éternellement, que les grands poetes et artistes redeviendront les grands

(1) Hugo, *l'Année terrible*.

initiateurs des masses. De plus, en même temps qu'une valeur morale et sociale, l'art et la poésie ont toujours eu et auront toujours un rôle religieux. Ce qui fait le fond même des religions, c'est la *pensée* morale ou philosophique traduite par le moyen d'*images* en *sentiments* et tendant ainsi à l'*action*. L'image est un intermédiaire naturel et nécessaire entre la pensée pure, concevant un idéal de vie, et la volonté qui le réalise. Un idéal abstrait est déjà une idée-force, mais n'est pas toujours capable, à lui seul, d'entraîner le mouvement extérieur ; il faut que, par la conception, l'action commence déjà, ce qui ne peut avoir lieu que si dans l'idée s'introduit une image sensible. Toute image, en effet, enveloppe des mouvements et tend à les traduire en actions. C'est ce qui fait que la morale abstraite ne meut pas l'homme, du moins l'homme ordinaire. La morale vivante, au contraire, produit cette harmonie des sentiments de l'un avec les sentiments de l'autre, des volontés de chacun avec les volontés de tous, qui constitue la sympathie et la synergie. Aussi toutes les religions, pour adoucir l'homme et le moraliser, ont-elles eu spontanément recours aux images, aux mythes, aux symboles. Une religion agit sur les âmes par la poésie qui est en elle : réduite à des lois ou à des idées, elle serait presque sans influence. La force des diverses religions vient de leur puissance à concevoir des *types* et à les personnifier dans des *individus* : la vie et la mort de Jésus, du dieu-homme, du type le plus universel et le plus individuel tout ensemble, voilà ce qui a fait la force du christianisme. La religion n'est ni science pure, ni pure métaphysique : elle est poésie vivante et vécue, qui croit à ses propres créations, qui prend les images pour des réalités, les mythes pour des vérités où le moral et le physique se réconcilient ; c'est une Muse qui, sous la forme d'une histoire dans le temps, raconte des choses éternelles. La religion est un art moral et social qui, loin de se considérer comme un jeu supérieur des facultés représentatives,

tend tout entier à l'action par le mouvement même que les images sollicitent chez les individus et chez les collectivités.

L'humanité échappera-t-elle jamais à cette loi qui veut que la pensée se fasse image pour devenir mouvement et acte ? Non sans doute ; mais un jour viendra peut-être où il ne sera plus nécessaire de prendre les images pour les choses, les symboles pour les réalités. Ce qui subsistera alors, ce seront les idées et les sentiments *pris au sérieux*, avec des images dont on ne se dissimulera point le caractère relatif et l'infidélité. C'est, en définitive, la science, la philosophie et la poésie qui constitueront la religion de l'avenir, d'un avenir qu'on peut reculer, si l'on veut, à des milliers d'années. De nos jours même, plus diminue la foi dans la réalité historique des créations religieuses, plus il est essentiel que l'art retienne des religions ce qui fait leur puissance morale ou sociale : la réalisation des types, le divin et l'humain confondus en une même vie.

Oui, grâce aux penseurs, à ces sages,
A ces fous qui disent : « Je vois ! »
Les ténèbres sont des visages,
Le silence s'emplit de voix !

Hugo ne fait ici qu'exprimer poétiquement, mais fidèlement, la loi des idées-forces qui relie l'imagination à la volonté, la vision anticipée des choses à leur exécution. Ceux-là seuls mènent le monde qui disent : « Je vois ! » ceux-là seuls donnent à l'inconnu une forme, à l'idéal un corps et une âme, aux ténèbres un visage, au silence une voix. Nous considérons donc comme de première importance, au point de vue moral et social, le rôle des poètes, intermédiaires entre les savants ou philosophes et la foule, prêtres nouveaux d'une religion sans dogmes, qui doivent peu à peu se substituer aux anciens prêtres pour que l'humanité ne tombe pas dans un plat utilitarisme. Il y a dix-huit cents ans, à l'époque où une

religion nouvelle allait régénérer le monde, on crut que le Verbe s'était incarné sous une forme visible et avait habité parmi les hommes; dans un certain nombre de siècles, après la transformation des antiques croyances sur l'impératif, sur le libre arbitre et la sanction expiatoire, il faut que l'humanité puisse s'écrier encore : — Le bien s'est incarné dans le beau et il a habité parmi nous.

Si le beau bien compris, cherché dans le vivant et dans le vrai, doit rester le meilleur appui de la moralité, il n'est cependant pas et ne sera jamais la moralité même. Réalisation d'un idéal partiel, d'une vie plus ou moins détachée de l'ensemble, il n'a point le caractere définitif et satisfaisant de tous points que l'humanité attribue à l'idéal moral. Dans la production du beau, l'œuvre demeure toujours distincte de l'ouvrier ; pour la production du bien, l'ouvrier entre lui-même dans le plan de l'œuvre ; il en devient la partie essentielle, ou plutôt il en est le tout. Il ne s'agit plus de réaliser une œuvre, mais de réaliser un ouvrier digne de ce nom : ce qui importe est moins la chose voulue que la volonté même. Tirer de soi le vrai ou le beau ne suffit plus ; il faut, par un acte de volonté, se faire soi-même vérité, beauté, bonté.

Dans l'application, la règle du beau est souvent supérieure à la regle trop indéterminée de la vie intense et extensive, comme à d'autres regles proposées par les théoriciens moralistes : ordre, vérité, exaltation du vrai moi, etc. Pour savoir ce qui est bien, le sens commun n'a le plus souvent besoin que de se demander ce qui est beau. Pourtant, le criterium n'est pas sûr : on sait assez qu'en fait de beau les hommes ne tombent pas d'accord. Renan trouve Borgia « beau comme une tempête » et Nietzsche n'a fait ici que reproduire Renan. De plus, la regle du beau laisse toujours subsister l'antinomie de la beauté « typique » avec le plaisir

individuel du moment, avec l'intérêt personnel, avec les nécessités réelles de la vie. Il y a des cas où il en coûte trop d'être moralement beau ou moralement sublime, car cette sublimité peut s'acheter au prix de la souffrance, au prix de la vie. S'il est des hommes qui aiment mieux souffrir et mourir qu'enlaidir leur âme, c'est qu'ils mêlent à leur sentiment du beau une idée morale. Outre l'opposition au plaisir et à l'utilité, l'art réalise aussi parfois une certaine opposition à la *règle* des mœurs, aux *impératifs*, à tout le formel de la *loi*. Cette opposition, d'ailleurs, peut être utile à la morale même, en la dégageant de ce qu'elle offre de trop systématique et d'étroit, de dogmatique et de figé. Elle n'en crée pas moins des difficultés théoriques et pratiques qui empêchent d'unifier dès à présent le beau et le bien. Enfin, sans être aussi contemplatif que le prétendent les disciples de Kant, de Schiller et de Spencer, sans être un pur « jeu de nos facultés représentatives », sans être un mensonge de qualité supérieure, l'art n'a pas encore tout le sérieux, toute la vérité du bien (1). Il favorise trop une sorte de dilettantisme d'amateur ou de rêveur. Il n'engage toute l'existence que quand il réussit à produire, comme chez Flaubert, quelque grand et profond amour : mais cet amour ne va pas sans la persuasion que, derrière les formes plus ou moins imaginaires qui constituent la beauté, il y a un fond vivant de réelle bonté, un déploiement de vie intense et expansive supérieur à ce pauvre effort haletant que nous appelons *vivre*.

C'est un noble rêve, mais c'est un rêve, que cette période de l'histoire future, « terme idéal du progrès, où tout plaisir serait beau », comme dit l'auteur des *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, et où « toute action agréable serait artistique ». Nous ressemblerions

(1) Voir le remarquable ouvrage de M. Paulhan sur le *Mensonge de l'art*, dont nous ne saurions, d'ailleurs, accepter la thèse principale.

alors, selon Guyau, à ces instruments d'une si ample sonorité qu'on ne peut les toucher sans en tirer un son d'une valeur musicale : le plus léger choc nous ferait résonner jusque dans les profondeurs de notre vie morale. Tout plaisir contiendrait, outre les éléments sensibles, des éléments intellectuels et moraux ; il serait non seulement la satisfaction d'un organe déterminé, mais celle de l'individu moral tout entier, en harmonie avec la société entière. « Alors se réaliserait de nouveau l'identité primitive du beau et de l'agréable ; mais ce serait l'agréable qui rentrerait et disparaîtrait pour ainsi dire dans le beau, par cela même dans le bon. L'art ne ferait plus qu'un avec l'existence ; nous en viendrions, par l'agrandissement de la conscience, à saisir continuellement l'harmonie de la vie, et chacune de nos joies aurait le caractère sacré de la beauté. » Ainsi poussée à sa limite idéale, dans l'infini inaccessible, la morale du beau nous transporte d'avance dans le règne de la « grâce ». Par malheur, la société est encore et sera peut-être toujours sous le « règne de la loi », si volontaire et consentie que cette loi doive être ; or, toute loi est un frein de l'égoïsme. La morale purement esthétique pourrait convenir aux dieux de Schiller, vivant dans une sorte d'Olympe où les nécessités de la vie sont inconnues, baignés d'une lumière divine; elle ne suffira jamais aux hommes, qui, ayant des appétits et des besoins, doivent leur imposer des règles et, sous l'action *persuasive* d'un idéal supérieur, se créer à eux-mêmes des *obligations* par rapport aux réalités inférieures de l'existence.



CONCLUSION

CONCLUSION

LE DÉSINTÉRESSEMENT DANS LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Idée-force de bonté désintéressée, comme principe de la morale des idées-forces. — II. Désintéressement de l'acte moral par rapport à ses conséquences finales. — III. Désintéressement de l'acte moral par rapport à l'objectivité absolue de ses principes. — IV. Progrès possible du désintéressement dans la pratique. — V. Conclusion.

I

L'IDÉE-FORCE DE BONTÉ DÉSINTÉRESSÉE COMME PRINCIPE DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

I. Nous croyons avoir rempli le programme que nous nous étions tracé. Dans la théorie du *sujet* moral, nous avons établi le *primat* de la conscience psychologique, le caractère essentiellement *altruiste* de cette conscience, sa portée *universelle*, ses *limites* infranchissables. Cette théorie du sujet nous semble le complément des morales psychologiques, qu'elles soient intellectualistes, sentimentales ou volontaristes. Par la théorie des *objets* et de leurs *valeurs* scientifiquement déterminables, par leur classification et leur subordination à la vie consciente, la philosophie des

idées-forces est le couronnement des morales cosmologiques et biologiques. Par la théorie de la société universelle, nous avons montré que les consciences s'impliquent mutuellement lorsqu'il s'agit de réaliser l'idéal moral, non plus seulement les intérêts économiques ou biologiques ; la philosophie des idées-forces établit ainsi le vrai rapport des sujets entre eux. Elle achève et surmonte les morales sociologiques, soit que celles-ci aboutissent à la « science des mœurs », soit qu'elles invoquent l'intérêt social et la solidarité sociale. Enfin, par la théorie de l'idéal persuasif, nous croyons avoir formulé le véritable rapport des sujets moraux à l'objet de la moralité ; sur ce point, la philosophie des idées-forces corrige et dépasse soit la morale de l'impératif catégorique, soit la morale transcendante du « bien en soi », soit les doctrines qui, prétendant « aller au delà du bien et du mal », ne font que se perdre dans l'amoralisme.

Cette synthèse de toutes les morales au moyen d'idées qui les dominent aboutit à une conclusion qu'il importe de rappeler. La suprême idée-force dont la pratique a besoin est celle qu'exprime aujourd'hui, dans tous les sens où le mot peut se prendre, le terme de *bonté* : bonté intrinsèque et personnelle, bonté extrinsèque et sociale. Si donc, en sa source, la doctrine des idées-forces est une morale de la conscience (à la fois personnelle et universelle), elle est, à son terme, une morale de la bonté. Elle transpose dans le domaine psychologique et sociologique l'idée ontologique du *bien* conçue par Platon, l'idée théologique de la charité conçue par les chrétiens. Les sarcasmes de Nietzsche à l'égard de la fausse bonté n'atteignent nullement la vraie, qu'il a d'ailleurs reconnue. Dans la doctrine chrétienne, l'oubli du droit et l'abus du sentiment, d'une part, l'abus des notions ontologiques, d'autre part, n'empêchent pas la notion de bonté d'exprimer un idéal supérieur au *bien* neutre des Grecs. Le défaut du christianisme, avec ses dogmes de la vindicte céleste

et du dam, est de n'avoir pas eu une idée assez large et assez complète de la bonté :

> Et selon celui-là qui vient après Jésus,
> *Tous* seront appelés et *tous* seront élus (1).

L'être *bon* est, comme nous l'avons fait voir, celui qui s'efforce de réaliser en lui-même et qui contribue à réaliser chez tous les autres le plus haut idéal d'intelligence, de puissance et d'amour, d'où résulterait le bonheur universel. Ni l'intelligence supérieure, ni la puissance de volonté supérieure, ni l'amour supérieur ne peuvent s'emprisonner en un être fermé à autrui : la vraie bonté ne se conçoit pas solitaire. Aussi avons-nous plusieurs fois répété dans ce livre ce que nous avions soutenu il y a déjà longtemps : l'être le meilleur en soi est celui qui est le meilleur pour autrui. Être vraiment bon, c'est vouloir la bonté des autres et commencer à les rendre bons; être vraiment heureux, c'est faire le bonheur des autres. Le précepte suprême nous a donc paru le suivant : — Sois bon, en vue de l'universelle bonté, qui serait l'universel bonheur.

Cette règle de conduite a pris diverses formes selon que nous nous placions au point de vue du sujet, de l'objet, du rapport des sujets entre eux, enfin du rapport entre le sujet et l'objet. Quelque incomplètes que soient les formules générales, elles seront cependant utiles pour résumer les idées contenues en ce livre. Au point de vue du sujet conscient, rentrer en soi-même, c'est rentrer dans les autres, puisque nous sommes unis dans les profondeurs de la conscience concevant moi et autrui. De là dérive cette règle que nous avons plus haut formulée : — Agis comme si la conscience de toi-même impliquait la conscience de tous les autres ; comme si l'amour de toi-même impliquait l'amour de

(1) Alfred de Vigny, *Paris*.

tous les autres; comme si la volonté de toi-même impliquait la volonté de tous les autres.

A cette idée de la pleine conscience de soi nous avons rattaché les maximes suivantes : fais aux autres ce que tu voudrais qui te fût fait si tu étais dans leur conscience. C'est ce qu'on exprime vulgairement par le mot : « Mets-toi à la place des autres ». Les maximes de ce genre reposent, en dernière analyse, sur l'idée d'une conscience universelle, dans laquelle les distinctions individuelles s'annuleraient par pénétration réciproque des consciences.

Au point de vue des objets, la règle morale nous a paru devenir la suivante : — Evalue les êtres et les actions selon la quantité, la qualité, la causalité et la finalité, qui en font des biens ou moyens de la bonté. C'est le fond de la règle socratique, qui veut qu'on définisse les choses selon leur vérité par la pensée et par l'acte. C'est aussi le fond de la théorie platonicienne des Idées et de la théorie aristotélique des différences spécifiques. Toutes ces doctrines, nous l'avons vu, peuvent prendre un sens immanent et conforme à la science.

Les regles pratiques qui ressortent des principaux systemes contemporains culminent, pour ainsi dire, vers la règle de la bonté. Dans la morale de la vie, la formule est, selon Guyau : « Vis la vie la plus intense et la plus expansive » : mais, nous l'avons vu, cette vie ne prend un sens déterminé et vraiment moral que si elle est la bonté la plus profonde et la plus débordante. La morale sociologique nous dit : « Vis comme si tu étais solidaire de tous » ; mais cette maxime ne prend encore un sens que si on y introduit le lien volontaire de la bonté. Toute morale qui se propose pour but le bonheur de la société présuppose la bonté des individus. Le « vouloir-vivre » et le « vouloir-vivre en société » ne deviennent moraux que s'ils signifient : vouloir vivre bon en so-

ciété avec des êtres bons. La morale de la « perfection », à son tour, ne prend de sens que si elle poursuit l'adaptation fonctionnelle de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, qui aboutit de nouveau aux idées de *bonté* et de *bonheur par la bonté*.

Au point de vue du rapport mutuel entre les sujets moraux, la règle nous a paru devenir : — Que la maxime de ton action puisse être érigée en loi ayant pour but la plus grande bonté de tous et le plus grand bonheur de tous, dans la société universelle des consciences. On a ainsi non plus seulement, comme chez Kant, la forme universelle, mais encore la matière universelle de la moralité, à la fois personnelle et sociale.

Quand nous avons considéré le rapport du sujet moral à l'objet de la moralité, l'idéal persuasif a pris cette forme : — Le meilleur à penser et à aimer, c'est-à-dire la bonté universelle, est aussi le meilleur à vouloir, ou, en d'autres termes, *doit* être voulu. Le mot *doit* signifie ce qui vaut *le mieux*, ce qui satisfait le plus complètement les fonctions d'un être doué d'intelligence, d'amour et de volonté, en rapport avec d'autres êtres semblables à lui. Le *devoir* exprime la volonté la meilleure, volonté fondamentale, essentielle à tout être doué de pensée, qui se manifeste dès que disparaissent les obstacles et devient ainsi « bonne volonté ». L'objet à poursuivre n'est pas un « bien *en soi* » qui serait inaccessible *pour nous*, il est le bien pour tous et pour nous. Il n'est par non plus une pure *loi*, qui demeurerait impuissante et vide tant qu'elle ne se remplirait pas de bonté. La « bonne volonté » de Kant n'est encore que la volonté *droite*, la volonté de l'impératif catégorique ; nous avons vu l'insuffisance de ce formalisme et la nécessité d'un réalisme supérieur.

Les doctrines morales de notre époque, même celles

qui se donnent comme les plus exclusivement scientifiques et les plus positives, finissent toutes par un appel à la « bonne volonté ». Malheureusement, elles ne justifient pas cet appel d'une manière complète, parce que l'idéal auquel elles s'arrêtent est lui-même incomplet. Tantôt c'est un idéal de vie qui reste plus ou moins biologique ; tantôt c'est un idéal de solidarité qui reste mécanique ou organique, simple forme de la nécessité ; tantôt c'est un idéal d'intérêt qui, fût-il social, n'apparaît pas comme constituant cette valeur définitive où la pensée se repose sans remonter plus haut. Il en résulte que les buts proposés sont incapables d'entraîner l'assentiment intellectuel et le consentement volontaire, c'est-à-dire la « persuasion » qui constitue la moralité même. Dans toutes ces morales inférieures, l'appel à la bonne volonté, ou plutôt au bon vouloir, ne sert qu'à masquer la solution de continuité entre une théorie insuffisante et une pratique qui la déborde. C'est alors ce qu'on a appelé la faillite de la rationalité. Par exemple, « l'intérêt général de la société » est une belle chose, à la condition que j'aie la volonté de m'y subordonner et, au besoin, de m'y sacrifier ; mais par quelles raisons capables de me *persuader* obtiendra-t-on, au nom de l'idée d'intérêt, le sacrifice de l'intérêt ? Voilà le difficile. De même, la « *vie* » est excellente pour qui jouit de vivre ; pour le désespéré, c'est une autre affaire. De plus, si la vie est posée comme notre bien suprême, comment la nécessité de la conserver se conciliera-t-elle, dans tous les cas, avec l'intérêt général ? Ici encore, on fait appel à notre bon vouloir : — Au nom de la vie, faites-vous tuer, quand votre mort sera utile aux autres ; un peu de complaisance, et n'y regardez pas de trop près ! — La bonne volonté prend nécessairement la forme de l'arbitraire dès qu'elle n'est pas justifiée par un idéal persuasif de bonté au-dessus duquel l'intelligence ne puisse rien concevoir.

Parmi les morales supérieures, il semble d'abord que la doctrine kantienne du « devoir » échappe au « per-

suasif » pour atteindre le « catégorique » ; au fond, nous avons vu qu'il n'en est rien. Toute la force impérative qui réside dans la forme d'universalité présuppose la force persuasive inhérente au contenu idéal. Supprimez le persuasif, l'impératif s'écroule : si j'obéis à la loi, c'est que je la crois *bonne* et que j'aime le bien qu'elle poursuit.

Quant aux doctrines qui commenceat par personnifier l'idéal suprême en une divinité, pour conférer ensuite à cet idéal une valeur « obligatoire », elles commettent le paralogisme de l'ὕστερον πρότερον. La personnification du bien en Dieu ne peut que suivre la conception du bien, non la précéder. Le vice du raisonnement saute aux yeux quand il s'agit de la *volonté* divine, dont quelques-uns voudraient faire découler le bien moral : s'il n'y a pas dans la volonté divine de quoi me persuader, je n'obéirai plus que par crainte, non par amour. Mais le paralogisme n'est pas moins réel, quoique moins apparent, quand il s'agit de l'*existence* divine. Dieu est conçu comme bien personnifié et comme perfection morale : or, pour élever le bien à la perfection et pour attribuer à cette perfection l'existence, il est clair qu'il faut d'abord avoir l'idée du bien et lui accorder une valeur suprême. Cette valeur réside donc avant tout dans l'idée. Ici encore, nous commençons par nous trouver en présence d'un idéal persuasif, avant d'en pouvoir tirer des conséquences sur la réalité et sur le principe suprême de la réalité, si elle a un principe. Pour déifier le bien, on doit d'abord le concevoir. On aura beau tourner et retourner la question, il faudra toujours commencer par poser l'idée de valeur ultime, en l'appuyant sur notre constitution intellectuelle, sensitive et volitive. La pensée ne peut pas sauter par-dessus l'ombre qu'elle projette pour atteindre une réalité indépendante d'elle-même.

N'est-ce pas un fait significatif que l'appel final de tous les moralistes à la bonne volonté ? Par là, tous reconnaissent implicitement avec nous que l'idéal su-

prême a un caractère essentiellement persuasif et que les impératifs restent à l'étage inférieur. Notre doctrine synthétise donc bien les diverses tendances de la pensée contemporaine. Il importe seulement, répétons-le, de ne pas entendre la bonne volonté comme simple volonté de la règle, encore moins comme volonté arbitraire, entraînée sans savoir pourquoi, le bandeau sur les yeux, par imitation ou routine sociale, par conformité aux mœurs régnantes, par manque d'initiative, par peur des conséquences possibles, par faiblesse et défaut de résistance, par bienveillance instinctive, par pitié nerveuse, par amour-propre et bravade, que sais je ? Il n'y a là rien qui satisfasse la pensée. En dehors de l'idéal de la bonté, on ne trouve que de pauvres diminutifs ou succédanés de morale, impuissants devant l'invasion de l' « amoralisme » et de l' « immoralisme ». La vraie tâche est donc bien celle que nous avons entreprise : dégager l'idée-force de bonté et l'élever au-dessus de toutes les autres, de telle sorte qu'elle soit à elle-même son unique soutien.

II

DÉSINTÉRESSEMENT DE L'ACTE MORAL PAR RAPPORT À SES CONSÉQUENCES DERNIÈRES

Le caractère essentiel de la bonté, c'est le désintéressement en vue du tout dont l'homme fait partie. Que ce tout soit simplement un petit groupe, comme il l'est pour le sauvage, qu'il soit la patrie, comme pour les anciens, qu'il soit l'humanité entière, comme pour les modernes, qu'il soit la société universelle des consciences, c'est toujours un tout auquel l'individu sent qu'il est bien de se dévouer.

Ce tout n'est encore aujourd'hui, comme tout distinct de ses parties, qu'une idée, et c'est à cette idée que chacun, pour sa part et dans sa sphère d'action, doit conférer la réalité. L' « Humanité », par exemple, à laquelle Auguste Comte veut que l'individu se sacrifie, n'est qu'une idée-force conçue par l'individu même. Où existe réellement l'humanité intégrale ? Ce n'est pas dans le genre humain actuel, fait de pièces et de morceaux, de races et de peuples dissemblables, hostiles, luttant entre eux pour la vie ou pour la domination. Il en est de même pour la « Société » des sociologues, qu'ils appellent en vain « réalité morale », alors qu'elle est l'objet ultime à créer ou à parfaire par la pensée morale. La seule « réalité » est la présence dans les esprits, sous une forme claire ou confuse, d'une *idée* qui demande à se réaliser en nous et par nous, pour le bien *futur* de tous. La réalité est aussi l'acte de désintéressement par lequel vous et moi nous donnons l'actualité à cette idée qui, sans nous, demeurerait un simple possible. Quant au principe de la « solidarité » humaine, il n'est aussi qu'une idée. La solidarité réelle et actuelle est une dépendance de fait, qui se manifeste aussi bien par la lutte que par l'union. C'est l'homme qui conçoit une solidarité plus haute, que l'acte de désintéressement peut établir, un dernier lien que cet acte peut nouer et sans lequel tout le reste s'écroule dans le vide. Je veux parler du lien volontaire par lequel nous nous rattachons à la société. Bien plus, si la société humaine paraît avoir *pour nous* une valeur supérieure, c'est, on s'en souvient, qu'elle est *pour nous* la plus haute réalisation possible de valeurs *universelles*, qui ne nous semblent valables pour tous les êtres qu'en vertu de leur valeur intrinsèque : intelligence et science, sentiment du beau et art, liberté, amour, bonheur, etc., en un mot achèvement de la personnalité ou bonté.

La moralité pure consiste dans la recherche de cet idéal *pour lui-même*, sans aucune considération qui soit étrangère à la *perfection intrinsèque* de son contenu, à

la nécessaire *universalité* que prend sa forme. Toute considération de sanction ne peut être qu'ultérieure, dérivée, secondaire. Que nous soyons punis ou récompensés par la nature, par les hommes, par un juge éternel, c'est une question qui n'entre pas et ne doit pas entrer comme élément essentiel et primitif dans notre intention. Il faut maintenir l'idée morale en sa sublimité et la présenter *seule*, telle qu'elle est, à l'esprit de tous. Dans ce domaine supérieur, une alternative se pose sans transaction possible : se donner ou ne pas se donner à une idée. Si nous n'avons pas, nous, la force de réaliser la bonté idéale, au moins devons-nous la concevoir, elle, dans toute sa grandeur.

La morale du désintéressement n'a pas encore été soutenue en sa plénitude ; elle doit l'être enfin. « L'âme du monde est juste », affirme Carlyle ; mais Carlyle n'en sait rien. Nous ne *savons* pas si, malgré les apparences contraires, le monde est réellement juste ; nous ne savons pas, en particulier, si le monde sera juste pour l'homme vertueux qui se sera sacrifié au bien de tous. Ce doute doit-il nous empêcher d'être bons en vue de la bonté même, sans espoir *personnel* de récompense ? Non, ce qui est le meilleur universellement reste toujours tel pour toute pensée qui porte en soi l'idée-force de la bonté. Au reste, nous ne pouvons affirmer avec certitude que le monde est en opposition finale avec la moralité et avec le bonheur, y compris même notre bonheur personnel. Une seule conduite nous est donc permise : agir comme si nous comptions que le triomphe de la bonté morale n'est pas impossible dans le monde et que, sur terre, il est entre nos mains.

III

DÉSINTÉRESSEMENT DE L'ACTE MORAL PAR RAPPORT À L'OBJECTIVITÉ ABSOLUE DE SES PRINCIPES

Kant admet que notre moralité pratique a pour caractère le doute *spéculatif* sur les postulats de la morale : existence d'un principe éternel du bien et participation possible à la vie éternelle. Nous, ici encore, nous allons plus loin que Kant. Le doute spéculatif sur la valeur objective de l'idéal lui-même, non plus seulement sur la possibilité de son règne, nous semble être une condition de la moralité pratique. C'est *nous-mêmes* qui lui attribuons cette valeur objective et commençons à le réaliser en nous, avec l'espérance qu'il vaudra aussi pour l'univers : telle est la moralité vraie. En d'autres termes, nous ne nous contentons pas de dire avec Kant que la réalisation de l'idée morale dans le monde est incertaine ; nous ajoutons, contrairement à Kant, que la validité objective de cette idée même n'offre pas, elle non plus, le caractère de « certitude apodictique *a priori* » qui seul lui conférerait un caractère « impératif ».

En conservant cet élément problématique au point de vue de la *spéculation*, le suprême persuasif n'en aura que plus de beauté, n'en comportera que plus de mérite. Nous serons déjà moraux et méritants par la seule admission d'un devoir que nous nous imposerons à nous-mêmes, quoique nous n'en puissions démontrer l'objectivité absolue. Cette attitude, selon nous, est la vraie « autonomie », que cherchait Kant. Cette autonomie, nous l'avons vu, a elle-même pour condition antécédente une « anomie » supérieure, que Guyau a conçue d'une façon encore insuffisante et Nietzsche d'une façon inexacte.

En élevant ainsi l'idéal de la bonté au plus haut de notre pensée sans savoir s'il plane aussi au plus haut de la réalité, nous n'adoptons pas une « croyance » arbitraire. La valeur de la bonté pour notre intelligence est une conviction philosophique fondée sur tous les résultats des sciences morales et sociales. Si donc nous repoussons le dogmatisme kantien, nous n'admettons pas pour cela que l'idéal moral soit une pure « hypothèse », qui ne serait pas exigée par notre intelligence. Non, cet idéal est une thèse *naturelle* et *ultime*, qui, d'une manière *inévitable*, résulte non seulement de toutes les nécessités externes, mais de toutes les nécessités internes. Cet idéal résume, comme nous l'avons prouvé : 1° la science de l'homme et celle de la société humaine ; 2° l'analyse et la critique scientifiques de notre constitution comme êtres doués du pouvoir indéfiniment extensif de la conscience qu'on est convenu d'appeler raison et qui s'actualise en se pensant. En un mot, l'idée morale est le point vers lequel convergent toutes les directions de la science objective et subjective, toutes les directions de la pratique sociale et individuelle. Par une méthode légitime, nous opérons le *passage à la limite* : nous posons comme *valable* et comme *possible* un idéal qui est l'aboutissant logique de toutes nos possibilités, de toutes nos probabilités, de toutes nos certitudes. Nous ne sortons pas par là de la méthode scientifique, ni surtout de la méthode philosophique : nous ne faisons pas un acte de *foi* proprement dite, mais une opération inductive. Cette induction elle-même, par laquelle nous accordons une portée objective à notre conscience et à ce qui lui procure une satisfaction complète, peut être considérée comme un acte de *conscience intégrale*, acte complémentaire de toute notre science et de toute notre philosophie, acte rationnel et non supra-rationnel, acte naturel et non surnaturel. La morale fait ce que fait la science

(1) Voir plus haut, livre troisième.

et partant des thèses qui lui sont propres. La science cherche les lois universelles déjà réalisées, la morale cherche ce qui reste à réaliser dans la société et même dans l'univers; elle pose les lois par lesquelles nous pouvons coopérer avec conscience à cette réalisation, nous identifier par notre vouloir réfléchi avec le tout, principalement avec la société humaine, substitut de la société universelle.

Hommes, nous ne pouvons pas plus invoquer l'absolue certitude spéculative de la « loi » morale que toute autre certitude absolue ; nous ne pouvons lui accorder qu'une certitude *relative à nous*, qui se résout elle-même en une satisfaction ultime de toutes nos facultés personnelles, en une reconnaissance de toutes nos solidarités sociales. Nous agissons *comme si* notre « raison pratique » commandait avec une valeur absolument objective, non *parce que* notre raison pratique commande avec une valeur absolument objective. Si, d'ailleurs, notre raison se réduit à notre conscience la plus reculée et la plus intime ; si cette conscience bien comprise, loin d'être une pure « forme », est une réalité ; si, loin d'être une illusion, elle est la condition de toute vérité par nous attribuée à quoi que ce soit ; si elle est ainsi la première base de l'objectivité des faits mêmes d'expérience, il s'ensuivra que « la raison » est, pour l'homme, objective et impersonnelle d'un côté, profondément subjective et personnelle de l'autre, et que sa suprématie pratique dérive, en dernière analyse, de sa suprématie théorique. C'est précisément ce que, rectifiant le kantisme, nous croyons avoir démontré. L'homme monte ou descend, il est en quelque sorte plus aérien ou plus terrestre, selon la puissance qu'acquièrent en lui et la vraie conscience du moi et l'idée de l'universel où cette conscience s'achève. Du même coup, il est plus libre ou plus esclave. Le moraliste et le sociologue doivent donc s'efforcer de produire chez tous : 1° la conviction scientifique et philosophique de la valeur appartenant à l'idéal

moral et social ; 2° l'amour de cet idéal ; 3° la volonté de le réaliser dans la pratique. Les hommes se *classeront* psychologiquement et socialement selon le degré de leur conviction morale, de leur amour moral, de leur vouloir moral. Les actes, à leur tour, se classeront en raison composée de cette conviction intellectuelle, de cet amour et de ce vouloir.

IV

PROGRÈS POSSIBLE DU DÉSINTÉRESSEMENT DANS LA PRATIQUE

Un sacrifice absolument pur, sans aucun espoir de retour, est-il aussi absurde que le prétend, par exemple, Paul Janet dans sa *Morale*, et que l'avait prétendu Kant lui-même ? — Un tel sacrifice ne serait absurde que si la science positive pouvait démontrer l'impossibilité à venir d'un monde meilleur et vraiment moral, d'un règne de la bonté. Que quelqu'un se noie pour sauver un homme qu'il est impossible de sauver, il y aura deux victimes au lieu d'une. Encore cet inutile dévouement serait-il une protestation du cœur humain contre la nécessité brutale. La substitution d'une victime à une autre, quand elle est possible, est déjà une première victoire ; le dévouement, sous toutes ses formes, est par lui-même autant d'enlevé aux lois iniques du monde matériel. Le sacrifice sans espoir a donc sa raison d'être comme il a sa grandeur. Mais la vérité est que la science positive nous laisse dans l'ignorance relativement à l'avenir du monde moral. Nul savant ne peut démontrer l'espérance, mais nul savant ne peut démontrer le désespoir : optimisme et pessimisme seront toujours deux hypothèses incapables de vérification et de démonstration au point de vue de la science positive.

Si nous ne sommes pas certains du triomphe final et universel du bien, nous sommes du moins certains d'en pouvoir commencer la réalisation en nous et autour de nous ; la méthode la plus rationnelle nous prescrit donc de commencer par là. Soulager une misère actuelle, a dit Guyau, alléger quelqu'un d'un fardeau, d'une souffrance, voilà ce qui ne peut pas tromper. « Même dans le doute, on peut aimer ; même dans la nuit intellectuelle, qui nous empêche de poursuivre aucun but lointain, on peut tendre la main à celui qui pleure à nos pieds. » — Sait-on, d'ailleurs, si le secours donné à celui qui souffre ne vaut pas plus, à lui seul, que tout le firmament sur nos têtes ? Donnons ce secours, et que, dans l'immense univers, il y ait un petit coin où un être, en face d'un autre être, aura eu pitié.

L'abnégation morale, détachée de toute certitude relativement au succès final de ses efforts, deviendra-t-elle trop difficile dans la pratique pour la masse des hommes ? — Si on considère la conscience contemporaine et si l'on en tire des inductions pour l'avenir, la fréquence du désintéressement à notre époque, indépendamment de toute conception religieuse et parfois même métaphysique, permet d'espérer un croissant progrès de l'abnégation morale. L'esprit de dévouement est favorisé par la diffusion de la science, de l'art, de l'éducation laïque et soustraite aux dogmes. Nous avons déjà, à plusieurs reprises, insisté sur le pouvoir qu'a la science, par ses idées universelles, de nous déprendre du moi, de reporter notre point de vue au dehors de nous-mêmes, plus loin et plus haut que notre chétive individualité. Dans une foule d'occasions, les savants ne donnent-ils pas à la foule des exemples d'héroïsme ? Nous sommes loin du temps où les médecins les plus religieux, conscients de l'impuissance où se trouvait alors la médecine devant les grands fléaux, ne voyaient aucun déshonneur à fuir

les lieux où sévissait la peste; aujourd'hui, les plus incrédules bravent la mort pour étudier une épidémie ou simplement pour soigner ceux qui en sont atteints. Il en est qui se transportent en pays lointain pour découvrir le bacille de la fièvre jaune ou du choléra. Il en est qui s'inoculent à eux-mêmes le mal dont ils cherchent les causes et les remèdes. Les aéronautes s'exposent à la mort pour faire des observations scientifiques; de même pour les navigateurs du pôle nord ou du pôle sud. Dans les applications de la science à l'industrie abondent les exemples d'intrépidité en face des plus grands périls, qu'il s'agisse de mines à exploiter, d'isthmes à percer, de voies ferrées à établir, d'immenses tunnels à percer sous les montagnes. De toutes parts on « s'expose ». Et quelles sont les grandes idées désintéressées que l'on a derriere la tête ? — Le progrès de la science, le progrès de l'humanité, le progrès de la personnalité individuelle. On ne songe plus guère au paradis ou à l'enfer: c'est pour la science et pour le genre humain que « parient » les Pascals modernes, non pour leur propre salut dans un autre monde. Comme la science, l'art a ses fidèles, menant parfois une vie de labeur et de dévouement. Ils contribuent à développer dans l'humanité un sens du beau qui, nous l'avons vu, est un des plus grands auxiliaires pour le sens du bien. Ce dernier, à son tour, est développé directement, sous la forme la plus désintéressée, par la morale scientifique et philosophique, qui accoutume les esprits à mettre les lois générales de la conduite au-dessus de l'égoïsme individuel. L'horizon s'élargit pour tous, même pour les classes populaires, auxquelles s'ouvrent tant de perspectives sur l'avenir indéfini de la science. Les religions s'épurent, donnent à leurs dogmes un sens plus symbolique, se montrent moins étroitement orthodoxes. Elles ont beau proclamer leur infaillibilité et leur immutabilité, elles s'accommodent, par une évolution lente, aux données nouvelles de la science,

elles se pénètrent de l'esprit laïque et moderne. Le résultat est une prédominance graduelle, chez les vrais croyants, des mobiles désintéressés et proprement moraux sur la crainte de Dieu et de l'enfer.

Le passage aux vues impersonnelles est également visible dans l'ordre social, politique et même économique. Les caractéristiques de notre époque sont le progrès de la démocratie, l'extension politique et économique des grandes nationalités, enfin les réformes sociales et le mouvement socialiste, au sens large du mot. Or, tous ces faits, à côté d'intérêts individuels, d'intérêts de nations ou de classes, nous révèlent des facteurs désintéressés, qui entraînent les esprits à des vues plus larges. La démocratie, en dépit de ses vices, a la vertu de hausser le peuple à la considération des droits collectifs et des grands intérêts collectifs, qui sont confiés à la garde de tous; chaque citoyen d'une nation libre, avec le sentiment de sa responsabilité personnelle, acquiert celui de la responsabilité nationale et même internationale, donc *humaine*. D'autre part, la démocratie est fondée sur la valeur de la personne et sur l'égalité de droits entre les diverses personnes ; de là un sentiment progressif de la dignité humaine, de la liberté et de l'autonomie humaines. En un mot, à mesure que s'accroît et s'organise la démocratie, la conscience de soi et la conscience d'autrui grandissent parallèlement ; malgré de trop fréquentes déviations, la démocratie est donc par elle-même moralisatrice.

L'expansion des grandes nationalités et des grandes races, vaec les divers « impérialismes » qui en sont l'effet, apparaît d'abord comme une lutte d'intérêts égoïstes. Cette lutte est réelle sur certains points, mais elle n'est pas le seul élément à considérer. D'abord, quelque intéressées que soient les nationalités dans leur effort vers l'agrandissement et vers la domination, les citoyens qui appartiennent à ces nationalités sont obligés de placer leur but haut et loin : ils travaillent pour une

plus grande Allemagne, une plus grande Angleterre, une plus grande Amérique, une plus grande France. L' « impérialisme », outre les considérations économiques, invoque aussi la mission civilisatrice des peuples supérieurs, qui n'est pas un vain mot ; voilà encore une part faite aux fins impersonnelles. De même pour la lutte des classes. Le prolétaire qui s'élève à l'intuition d'un intérêt de classe se désintéresse plus ou moins de lui-même ; souvent il se dévoue à un but lointain : jusque dans une grève, il sacrifiera son avantage à celui de son groupe. Le progrès du socialisme, malgré ses côtés matérialistes, est un essor idéaliste vers une justice et une moralité supérieures. N'est-il pas clair qu'une plus équitable répartition de la propriété diminuerait les crimes et délits contre les biens, qu'une plus égale éducation diminuerait les crimes ou délits contre les personnes ? Sous les troubles et les tempêtes de la surface, on entrevoit le grand courant moralisateur.

Ainsi, à tous les points de vue et dans toutes les directions, les idées-forces les plus désintéressées tendent à se répandre, à s'universaliser. On travaille et, au besoin, on donne sa vie pour un avenir qu'on ne verra pas éclore, pour des descendants que l'on ne connaîtra point, pour une humanité qui n'est encore qu'un idéal de notre pensée. Les hommes cherchent de plus en plus le bien pour lui-même, — non pas, sans doute, un bien abstrait, un bien « en soi », mais le bien humain de la société et de la personne, surtout ce bien fondamental pour les sociétés et les personnes qui est la science.

Les considérations que nous venons de développer complètent et, sur certains points, peuvent rectifier celles que Guyau avait déjà fait valoir pour montrer la possibilité croissante de l'abnégation. Selon lui, le suicide et le dévoûment, si différents qu'ils soient, se ressemblent en ce que tous les deux supposent un même sentiment : aimer quelque chose ou quelqu'un plus que la vie. De là résulte, des deux côtés, ce sentiment d'*into-*

lérabilité qui s'attache à certains maux physiques ou à certaines pensées, et dont Guyau a fait une si belle analyse. Par l'influence de l'attention et de la réflexion, certaines douleurs physiques et surtout morales grandissent dans la conscience au point d'obscurcir tout le reste : « Une seule peine, dit Guyau, suffit à effacer toute la multitude des plaisirs de la vie. » L'un se tue parce qu'il ne peut supporter les tourments de telle maladie ou ceux d'une pauvreté subite ; ce sont là les motifs les moins élevés ; mais tel autre se tue parce qu'une tache à son honneur, causée par une faillite, lui est absolument intolérable. Tel autre se tue parce qu'il aime une femme plus que tout le reste. L'art même peut acquérir une importance capitale dans l'existence : « interdire la musique à Beethoven, la peinture à Raphaël, c'eût été les tuer ». Nous nous rapprochons ainsi peu à peu, selon Guyau, des mobiles du sacrifice moral. Ce sacrifice a lieu quand le ressort est l'amour d'une grande idée : celle de la justice, par exemple, celle de la patrie, celle de l'humanité. Dans ce cas, la valeur de la vie paraît réduite à zéro devant l'infinité du but à atteindre, et la vie, en dehors de l'amour que ce but inspire, devient insupportable. Pourquoi, par l'effet de la civilisation, voit-on augmenter, avec le sentiment de l'intolérabilité, le nombre des suicides ? C'est que, dit Guyau, certaines idées, certains sentiments acquièrent une force et une acuité plus grandes, tandis que, d'autre part, l'importance de la vie individuelle diminue. On ne considère plus autant la vie comme d'un prix inestimable, incommensurable. Ce sont là, selon Guyau, deux raisons qui, jointes à l'exaltation croissante et souvent maladive du système nerveux, produisent la fréquence des suicides. Mais ce qui est aujourd'hui un effet en quelque sorte pathologique, anormal et, en définitive, antisocial, pourra devenir un jour, quand il s'agira du sacrifice moral, un résultat bienfaisant pour la société entière. Avec le progrès de la science, de la philosophie, de la vie nationale et internationale, avec l'agrandissement

de l'horizon humain et même, si on peut dire, de l'horizon cosmique, l'individu se verra entraîné dans un tout immense dont il ne sera qu'une parcelle. Il prendra à ses propres yeux une importance de moins en moins grande par rapport au tout, de plus en plus grande par rapport au cercle d'action qui lui est assigné. Guyau pose donc cette loi : — Par l'élargissement de l'intelligence, du sentiment et de l'activité humaine, l'écart ira grandissant entre les idées-forces de plus en plus élevées que concevra l'individu et l'importance de moins en moins grande que sa vie matérielle prendra à ses propres yeux. D'où ce corollaire : la grande difficulté du sacrifice, « aimer quelque chose plus que la vie », peut et doit aller en diminuant. Ce qui produit aujourd'hui un effet perturbateur et fâcheux, sous les formes du suicide, du pessimisme, du découragement, du nervosisme, etc., arrivera, en se régularisant, à produire un effet moral sous la forme du dévouement aux idées. On verra se multiplier, selon Guyau, les « risques » courus volontairement. Guyau compare le sentiment moral à un grand amour qui éteint toutes les autres passions : sans cet amour, la vie nous est impossible. On plaint d'habitude, ajoute-t-il, ceux qui ont au cœur des amours sans espoir, que rien ne peut rassasier ; et pourtant nous en nourrissons tous un aussi puissant pour notre idéal moral. « Cet amour semblera toujours vain au point de vue utilitaire, puisqu'il ne doit point compter sur une satisfaction, sur une récompense ; mais, d'un point de vue plus élevé, ces satisfactions et ces prétendues récompenses peuvent apparaître à leur tour comme une vanité (1). » Le grand amour dont parle Guyau, cet amour désintéressé et non mercenaire, qui ne sait pas s'il sera jamais payé de retour et ne peut renoncer à aimer, parce qu'il a déjà en soi sa propre récompense et que tout le reste, en dehors de lui, est

(1) *Esquisse d'une morale*, p. 224.

sans valeur, cet amour qui ne peut se concevoir sans se juger au-dessus de tout, fût-il seul, appelant sans que le ciel lui réponde, mais réalisant en lui-même l'idéal qui devrait être partout réalisé ; cet amour insatiable, aussi indestructible au fond de notre cœur que l'action même de l'univers sur notre conscience, n'est-ce pas l'amour de l'universelle bonté et de l'universelle félicité?

Après Guyau, Gabriel Tarde contribua à mettre en évidence la possibilité croissante du sacrifice dans la société future. Commentant l'*Irréligion de l'avenir*, il fit voir que les hautes et belles choses à vouloir se multiplient au cours de la civilisation, tout comme les jeunes filles dont la beauté excite l'amour sont plus nombreuses dans les villes et plus rassemblées en un étroit espace que dans les campagnes. D'où un déploiement inévitable du penchant à aimer dans un cas, de la faculté de vouloir dans l'autre. Or quel est le dessein ferme, énergique, qui n'implique pas le dévouement éventuel, le sacrifice de soi accepté d'avance? Un philosophe italien, M. Tarrozzi, commentant à son tour Guyau, a fort bien montré que la conscience moderne s'appuie moins sur l'idée de l'immortalité personnelle que sur « la perpétuité et l'immortalité collective de l'humanité ou même de l'univers, telle que Guyau l'avait conçue dans son *Irréligion de l'avenir* ».

Tout ce qu'ont pu dire Guyau, Tarde et d'autres encore sur la possibilité croissante de l'abnégation, la morale des idées-forces l'accueille et le confirme ; mais elle tâche d'aller plus loin. Elle ne se contente pas d'une sorte de consolation au milieu du doute. Elle ne considère pas l'acte moral comme un suicide héroïque. Elle n'accepte qu'avec des réserves la comparaison de l'acte moral, élan de vouloir, avec le suicide, qui est trop souvent une défaillance de la volonté. De même, elle rejette la conception de Nietzsche qui, cherchant au delà du bien et du mal un nouveau bien capable de susciter la « volonté de puissance », n'aboutit qu'à la résignation stoïque, *amor fati*, ou à une ivresse

dyonisiaque qui est un étourdissement en face de la vie, en face de la mort. Toutes ces manières de réaliser le bien ou de « dépasser » le bien ont je ne sais quelle secrète amertume ; sous l'effort de l'optimisme voulu, se trahit le sentiment pessimiste. Dans l'héroïsme ainsi compris, il y a un fond de découragement et de tristesse maladive. La vraie moralité, selon nous, est essentiellement saine, comme l'est un acte de ferme raison et de courage éclairé ; elle est, encore un coup, la force consciente qu'une idée peut prendre en nous et par nous ; loin d'être une sorte de crise nerveuse, elle est l' « amour *intellectuel* » de l'idéal et son acceptation réfléchie par une volonté aussi maîtresse de soi que généreuse pour les autres.

Nous devons faire aussi quelques réserves sur le sens donné par Guyau au *καλὸς κίνδυνος* de Platon. Guyau y a vu l'amour du risque et du danger, quelque chose d'analogue à ce qu'éprouve celui qui gravit un pic jusqu'alors inaccessible ou qui aventure sa barque au milieu des mers soulevées. Il y a encore là une sorte d'enivrement physique, un « jeu » périlleux et peut-être mortel, un vertige où l'on risque le tout pour le tout. Ce que, dans *la Liberté et le Déterminisme*, nous avions appelé une « spéculation en acte » désignait l'acte intellectuel par excellence, l'acte qui crée des idées pour les réaliser dans la pratique. Ce n'est plus la spéculation du joueur, mais celle du penseur qui veut être homme d'action. Guyau, d'ailleurs, en parle admirablement lui-même dans les derniers chapitres de son *Esquisse d'une morale*. Tout en reconnaissant que l'idéal le plus héroïque est aussi le plus capable de mouvoir les cœurs bien nés ou bien formés, gardons-nous donc de voir dans le sacrifice un acte de désespoir plus ou moins déguisé ; c'est, au contraire, — et Guyau l'a compris comme nous, — un acte d'espérance dans l'avenir de l'humanité et du monde.

V

CONCLUSION

Si nous ne nous trompons, la morale des idées-forces a fait aux autres leur part légitime. Elle n'a pas juxtaposé au hasard les principes ou les faits que les diverses doctrines mettaient en avant ; elle les a subordonnés selon une hiérarchie rationnelle, en élevant au-dessus l'idée autonome et automotrice. C'est la synthèse méthodique de toutes les opinions sur le bien moral et social, qu'elle complète et dépasse : opinions dogmatiques, opinions critiques et même sceptiques, mais prises en leur véritable sens et orientées selon une nouvelle direction. En même temps, la morale des idées-forces poursuit l'analyse la plus complète de l'expérience. Elle analyse sujet, qui est l'expérience même en sa source consciente ; elle analyse l'objet, qui est encore l'expérience en ses déterminations, selon les catégories de quantité, de qualité, de causalité et de finalité, d'où dérivent les valeurs objectives ; elle analyse le rapport des sujets entre eux, qui est la solidarité à la fois organique et contractuelle ; enfin elle analyse le rapport du sujet à l'objet, qui est l'adhésion à un idéal fondé sur la réalité même, dont il continue les lignes directrices. Cet idéal, nous nous *persuadons* à nous-mêmes de le réaliser, par un acte de pensée et de volonté où l'expérience, sous le nom de raison, se projette au delà de ses limites actuelles. La morale des idées-forces est à la fois la plus naturaliste et la plus idéaliste de toutes, cherchant dans le réel les raisons de son idéal, jugeant ensuite le réel selon cet idéal pour réformer sans cesse ce qui est par l'idée de ce qui devrait être.

Le doute qui reste, dans la doctrine des idées-forces comme dans toutes les autres, sur la vérité et la puissance *objectives* de notre suprême idéal, n'est que le doute inhérent à la pensée même sur son objectivité propre et sur son efficacité dans le monde. Ce doute met en question la valeur dernière de notre humaine morale comme la valeur dernière de notre humaine science. Aucune théorie de la conduite, — qu'elle soit biologique, sociologique, cosmologique, psychologique ou métaphysique, — n'y saurait échapper. Nous ne pouvons jamais, nous autres hommes, que penser et agir en appliquant nos *idées* aux *choses* pensées, pour voir si ces idées ont la force de s'actualiser en nous et hors de nous. La réussite, c'est la vérification. Telle est la méthode que nous suivons tous dans le monde sensible. Pour le monde des idées, pas de vérification *complète* par l'*expérience*. Cependant, ce monde se vérifie à sa manière. L'idée peut réussir autour de nous et dans la société humaine, en produisant un progrès sans fin vers un type supérieur d'humanité. L'idée peut réussir en nous comme suprême satisfaction de notre intelligence, qui n'est précisément satisfaite que par la croyance à sa propre objectivité. L'idée peut réussir en nous comme satisfaction des autres puissances de notre être, sensibilité et volonté : elle peut réussir comme répondant à nos besoins à la fois *théoriques* et *pratiques*, comme notre suprême intérêt spéculatif et vital, en même temps que celui de la société entière et de toute société que nous pouvons concevoir. De là l'éternel ascendant de l'idée morale au fond de toutes les consciences, l'éternelle attraction qu'elle exerce sur tous les hommes normalement constitués.

Il y a, d'après la doctrine des idées-forces : un *pouvoir* immanent à cet idéal du vouloir qui est ce qu'on nomme vulgairement le *devoir* ; l'idée porte en elle une première puissance de réalisation, germe de la liberté. Mais, sur les autres points, on a exagéré le lien qui unit devoir à pouvoir. Certes, je ne *dois* pas ce

qui m'est démontré impossible ; en ce sens, nous l'avons vu, le *devoir* suppose une non-impossibilité. Mais c'est tout. La possibilité positive, je veux dire toutes les conditions réelles qui, en dehors de l'idéal même et de mon vouloir de l'idéal, seraient nécessaires à son accomplissement et à son triomphe, je n'ai pas besoin de les établir préalablement avec *certitude*. La moralité est un effort pour amener à la réalité une idée qui n'est pas encore réelle dans le monde à nous connu, dont la réalisation n'est même pas démontrée possible, mais n'est pas non plus démontrée impossible. Si l'objet de cette idée n'est point, comme dans le moralisme kantien, supérieur ou même contraire aux vrais lois de la nature, il n'est pas non plus une conséquence qui sortirait nécessairement et certainement de ces lois *sans notre conscience* et *sans notre action volontaire*. Non, il est une « nature meilleure », une société meilleure conçues par nous, qui *ne peuvent exister que par l'idée-force et l'amour qu'elles suscitent*. Le « devoir » est une création de notre pensée, par laquelle nous nous imposons de produire réellement le meilleur en nous et en dehors de nous. La conception d'un bien qui serait à la fois mon bien et notre bien à tous ne dépend pas de la question de savoir si, en fait, l'univers est capable de le réaliser : ce dernier problème se pose *après*, non *avant*. L'homme prononce pour son compte le *fiat idea*, qui est le vrai *fiat lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini. Quelque indémontrable que soit la victoire finale de l'idée dans l'univers, l'homme lutte pour elle, meurt pour elle. N'y eût-il dans l'infinité du temps et de l'espace qu'une seule chance de faire triompher l'universelle bonté, l'homme veut la poursuivre. Dans la grande bataille de la pensée contre l'aveugle nature, l'humanité est semblable à ces soldats que la *Légende des siècles* nous montre placés au pivot de l'action, sur un cimetière rempli de tombes, avec la consigne de tenir jusqu'au soir ou de mourir en combattant. Le soir vient,

la brume de la mêlée, où chacun tirait sans voir la portée de ses coups, se dissipe : presque tous sont morts, quelques-uns restent ; morts et vivants, sans le savoir, ont décidé du sort d'un peuple, et c'est grâce à leur héroïsme que s'élève à la fin un chant de triomphe.

— Par qui donc la victoire a-t-elle été gagnée ?
— Par vous.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

INTRODUCTION

FONDEMENTS DE LA MORALE DES IDÉES-FORCES

LIVRE DEUXIÈME

ÉLÉMENTS VOLITIFS DE LA MORALITÉ

17-10-05. — Tours, Imp. E. Arrault et Cie.

FÉLIX ALCAN, Éditeur
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

PHILOSOPHIE — HISTOIRE

CATALOGUE
DES
Livres de Fonds

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

MARS 1907

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des élèves et des professeurs et pour les distributions de prix des lycées et collèges.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-16, brochés, à 2 fr. 50.

Cartonnés toile, 3 francs. — En demi-reliure, plats papier, 4 francs.

La *psychologie*, avec ses auxiliaires indispensables, l'*anatomie* et la *physiologie du système nerveux*, la *pathologie mentale*, la *psychologie des races inférieures et des animaux*, les *recherches expérimentales des laboratoires*; — la *logique*; — les *théories générales fondées sur les découvertes scientifiques*; — l'*esthétique*; — les *hypothèses métaphysiques*: — la *criminologie* et la *sociologie*; — l'*histoire des principales théories philosophiques*; tels sont les principaux sujets traités dans cette Bibliothèque.

ALAUX (V.), prof. à l'École des Lettres d'Alger. **La philosophie de Victor Cousin.**
ALLIER (R.). ***La Philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1903.
ARRÉAT (L.). ***La Morale dans le drame, l'épopée et le roman.** 3e édition.
— ***Mémoire et imagination** (Peintres, Musiciens, Poètes, Orateurs). 2e édit.
— **Les Croyances de demain.** 1898.
— **Dix ans de philosophie.** 1900.
— **Le Sentiment religieux en France.** 1903.
— **Art et Psychologie individuelle.** 1906.
BALLET (G.). **Le Langage intérieur** et les diverses formes de l'aphasie. 2e édit.
BAYET (A.). **La morale scientifique.** 2e édit. 1906.
BEAUSSIRE, de l'Institut. ***Antécédents de l'hégél. dans la philos. française.**
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. ***Le Rire.** Essai sur la signification du comique. 3e édition. 1904.
BERTAULD. **De la Philosophie sociale.**
BINET (A.), directeur du lab. de psych. physiol. de la Sorbonne. **La Psychologie du raisonnement**, expériences par l'hypnotisme. 4e édit.
BLONDEL. **Les Approximations de la vérité.** 1900.
BOS (C.), docteur en philosophie. ***Psychologie de la croyance.** 2e édit. 1905.
BOUCHER (M.). **L'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie.** 2e édit. 1905.
BOUGLÉ, prof. à l'Univ. de Toulouse. **Les Sciences sociales en Allemagne.** 2e éd. 1902.
— **Qu'est-ce que la Sociologie?** 1907.
BOURDEAU (J.). **Les Maîtres de la pensée contemporaine.** 4e édit. 1906.
— **Socialistes et sociologues.** 2e éd. 1907.
BOUTROUX, de l'Institut. ***De la contingence des lois de la nature.** 5e éd. 1905.
BRUNSCHVICG, professeur au lycée Henri IV, docteur ès lettres. ***Introduction à la vie de l'esprit.** 2e édit. 1906.
— ***L'Idéalisme contemporain.** 1905.
COSTE (Ad.). **Dieu et l'âme.** 2e édit. précédée d'une préface par R. Worms. 1903.
CRESSON (A.), docteur ès lettres. **La Morale de Kant.** 2e édit. (Cour. par l'Institut.)
— **Le Malaise de la pensée philosophique.** 1905.
DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 4e édit. 1907.
DAURIAC (L.). **La Psychologie dans l'Opéra français** (Auber, Rossini, Meyerbeer).
DELVOLVE (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***L'organisation de la conscience morale.** *Esquisse d'un art moral positif.* 1906.
DUGAS, docteur ès lettres. ***Le Psittacisme et la pensée symbolique.** 1896.
— **La Timidité.** 3e édit. 1903.
— **Psychologie du rire.** 1902.
— **L'absolu.** 1904.
DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. **Le Sourire**, avec 19 figures. 1906.
DUNAN, docteur ès lettres. **La théorie psychologique de l'Espace.**
DUPRAT (G.-L.), docteur ès lettres. **Les Causes sociales de la Folie.** 1900.
— **Le Mensonge.** *Étude psychologique.* 1903.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16, à 2 fr. 50 le vol.

DURAND (de Gros). * **Questions de philosophie morale et sociale.** 1902.
DURKHEIM (Émile), professeur à la Sorbonne. * **Les règles de la méthode sociologique.** 3ᵉ édit. 1904.
D'EICHTHAL (Eug.) (de l'Institut). **Les Problèmes sociaux et le Socialisme.** 1899.
ENCAUSSE (Papus). **L'occultisme et le spiritualisme.** 2ᵉ édit. 1903.
ESPINAS (A.), de l'Institut, prof. à la Sorbonne. * **La Philosophie expérimentale en Italie.**
FAIVRE (E.). **De la Variabilité des espèces.**
FÉRÉ (Ch.). **Sensation et Mouvement.** Étude de psycho-mécanique, avec fig. 2ᵉ éd.
— **Dégénérescence et Criminalité,** avec figures. 3ᵉ édit. 1907.
FERRI (E.). * **Les Criminels dans l'Art et la Littérature.** 2ᵉ édit. 1902.
FIERENS-GEVAERT. **Essai sur l'Art contemporain.** 2ᵉ éd. 1903. (Cour. par l'Ac. fr.).
— **La Tristesse contemporaine,** essai sur les grands courants moraux et intellectuels du XIXᵉ siècle. 4ᵉ édit. 1904. (Couronné par l'Institut.)
— * **Psychologie d'une ville.** *Essai sur Bruges.* 2ᵉ édit. 1902.
— **Nouveaux essais sur l'Art contemporain.** 1903.
FLEURY (Maurice de). **L'Âme du criminel.** 1898.
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. **La Causalité efficiente.** 1893.
FOUILLÉE (A.), de l'Institut. **La propriété sociale et la démocratie.** 4ᵉ édition. 1904.
FOURNIÈRE (E.). **Essai sur l'individualisme.** 1901.
FRANCK (Ad.), de l'Institut. * **Philosophie du droit pénal.** 5ᵉ édit.
GAUCKLER. **Le Beau et son histoire.**
GELEY (Dʳ G.). **L'être subconscient.** 2ᵉ édit. 1905.
GOBLOT (E.), professeur à l'Université de Lyon. **Justice et liberté.** 2ᵉ éd. 1907.
GODFERNAUX (G.), docteur ès lettres. **Le Sentiment et la Pensée,** 2ᵉ éd. 1906.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. **Les limites de la biologie.** 3ᵉ édit. 1906. Préface de Paul BOURGET.
GREEF (de). **Les Lois sociologiques.** 3ᵉ édit.
GUYAU. * **La Genèse de l'idée de temps.** 2ᵉ édit.
HARTMANN (E. de). **La Religion de l'avenir.** 5ᵉ édit.
— **Le Darwinisme,** ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette doctrine. 6ᵉ édit.
HERBERT SPENCER. * **Classification des sciences.** 6ᵉ édit.
— **L'Individu contre l'État.** 5ᵉ édit.
HERCKENRATH. (C.-R.-C.) **Problèmes d'Esthétique et de Morale.** 1897.
JAELL (Mᵐᵉ). **L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques,** avec fig. 1904.
JAMES (W.). **La théorie de l'émotion,** préf. de G. DUMAS, chargé de cours à la Sorbonne. Traduit de l'anglais. 1902.
JANET (Paul), de l'Institut. * **La Philosophie de Lamennais.**
JANKELEWITCH (S. J.). **Nature et Société.** *Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux.* 1906.
LACHELIER, de l'Institut. **Du fondement de l'induction,** suivi de **psychologie et métaphysique.** 5ᵉ édit. 1907.
LAISANT (C.). **L'Éducation fondée sur la science.** Préface de A. NAQUET. 2ᵉ éd. 1905.
LAMPÉRIÈRE (Mᵐᵉ A.). * **Rôle social de la femme,** son éducation. 1898.
LANDRY (A.), agrégé de philos., docteur ès lettres. **La responsabilité pénale.** 1902.
LANGE, professeur à l'Université de Copenhague. * **Les Émotions,** étude psycho-physiologique, traduit par G. Dumas. 2ᵉ édit. 1902.
LAPIE, professeur à l'Univ. de Bordeaux. **La Justice par l'État.** 1899.
LAUGEL (Auguste). **L'Optique et les Arts.**
LE BON (Dʳ Gustave). * **Lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 7ᵉ édit.
— * **Psychologie des foules.** 10ᵉ édit.
LÉCHALAS. * **Etude sur l'espace et le temps.** 1895.
LE DANTEC, chargé du cours d'Embryologie générale à la Sorbonne. **Le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente.** 2ᵉ édit.
— * **L'Individualité et l'Erreur individualiste.** 2ᵉ édit. 1905.
— **Lamarckiens et Darwiniens.** 2ᵉ édit. 1904.
LEFÈVRE (G.), prof. à l'Univ. de Lille. **Obligation morale et idéalisme.** 1895.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16, à 2 fr. 50 le vol.

LIARD, de l'Inst., vice-rect. de l'Acad. de Paris. * **Les Logiciens anglais contemp.** 4e éd.
— **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 3e édit.
LICHTENBERGER (Henri), maître de conférences à la Sorbonne. * **La philosophie de Nietzsche.** 9e édit. 1906.
— * **Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis.** 3e édit. 1905.
LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle** et ses récents progrès. 4e édit. 1901.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 9e édit. 1905.
— * **L'Emploi de la vie.** 6e éd. 1905.
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * **La Philosophie de Hobbes.**
MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution.** 2e édit. 1905.
MAUXION, professeur à l'Université de Poitiers. * **L'éducation par l'instruction** *et les Théories pédagogiques de Herbart.* 1900.
— * **Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité.** 1904.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel.** 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édit. 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 3e édit.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique**, trad. Langlois. 5e édit.
MURISIER (E.), professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel (Suisse). * **Les Maladies du sentiment religieux.** 2e édit. 1903.
NAVILLE (E.), prof. à la Faculté des lettres et sciences sociales de l'Université de Genève. **Nouvelle classification des sciences.** 2e édit. 1901.
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques**, trad. Dietrich. 5e édit. 1904.
— **Paradoxes sociologiques**, trad. Dietrich. 4e édit. 1904.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent**, trad. Dietrich. 3e édit. 1902.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 2e édit. 1903.
OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï.** 2e édit. 1902.
— * **Nouvelles Pensées de Tolstoï.** 1903.
— * **La Philosophie de Tolstoï.** 2e édit. 1903.
— * **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
— **Le Bonheur et l'Intelligence.** 1904.
PALANTE (G.), agrégé de l'Université. **Précis de sociologie.** 2e édit. 1903.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.** 2e éd. 1901.
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
— * **Psychologie de l'invention.** 1900.
— * **Analystes et esprits synthétiques.** 1903.
— * **La fonction de la mémoire et le souvenir affectif.** 1904.
PHILIPPE (J.). * **L'Image mentale**, avec fig. 1903.
PHILIPPE (J.) et PAUL-BONCOUR (J.). **Les anomalies mentales chez les écoliers.** *(Ouvrage couronné par l'Institut).* 2e éd. 1907.
PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique**, essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2e édit.
— * **L'Abstraction**, son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. 1907.
— * **Les Caractères et l'éducation morale.** 2e éd. 1901.
— * **La logique chez l'enfant et sa culture.** 2e édit. 1907.
— * **Les jeux des enfants.** 1905.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** ***L'Entendement** dans ses rapports avec le langage.* 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RENARD (Georges), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **Le régime socialiste**, *son organisation politique et économique.* 6e édit. 1907.
RÉVILLE (A.), professeur au Collège de France. **Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ.** 4e édit. 1907.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. **La Philosophie de Schopenhauer.** 10e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 18e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 21e édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-16 à 2 fr. 50 le vol.

RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique*. * **Les Maladies de la personnalité**. 11e édit.
— * **La Psychologie de l'attention**. 6e édit.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Université de Bordeaux. * **Socialisme et Science sociale**. 2e édit.
RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale**. 5e édit. 1903.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie**.
— **L'Agnosticisme**. Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.
— **La Recherche de l'Unité**. 1893.
— * **Le Bien et le Mal**. 1896.
— **Le Psychisme social**. 1897.
— **Les Fondements de l'Ethique**. 1898.
— **Constitution de l'Éthique**. 1901.
— **Frédéric Nietzsche**. 3e édit. 1903.
ROISEL. **De la Substance**.
— **L'Idée spiritualiste**. 2e éd. 1901.
ROUSSEL-DESPIERRES. **L'Idéal esthétique**. *Philosophie de la beauté*. 1904.
SCHOPENHAUER. * **Le Fondement de la morale**, trad. par M. A. Burdeau. 7e édit.
— * **Le Libre arbitre**, trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 8e éd.
— **Pensées et Fragments**, avec intr. par M. J. Bourdeau. 18e édit.
— **Écrivains et style**. Traduct. Dietrich. 1905.
— **Sur la Religion**. Traduct. Dietrich. 1906.
SOLLIER (Dr P.). **Les Phénomènes d'autoscopie**, avec fig. 1903.
SOURIAU (P.), prof. à l'Université de Nancy. **La Rêverie esthétique**. *Essai sur la psychologie du poète*. 1906.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive**. 6e édit.
— * **L'Utilitarisme**. 4e édit.
— **Correspondance inédite avec Gust. d'Eichthal** (1828-1842)—(1864-1871). 1898. Avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal.
SULLY PRUDHOMME, de l'Académie française. **Psychologie du libre arbitre** suivi de *Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites*. 1907.
— et Ch. RICHET, professeur à l'Université de Paris. **Le problème des causes finales**. 2e édit. 1904.
SWIFT. **L'Éternel conflit**. 1901.
TANON (L.). * **L'Évolution du droit et la Conscience sociale**. 2e édit. 1905.
TARDE, de l'Institut. **La Criminalité comparée**. 6e édit. 1907.
— * **Les Transformations du Droit**. 5e édit. 1906.
— * **Les Lois sociales**. 4e édit. 1904.
THAMIN (R.), recteur de l'Acad. de Bordeaux. * **Éducation et Positivisme** 2e édit.
THOMAS (P. Félix). * **La suggestion, son rôle dans l'éducation**. 2e édit. 1898.
— * **Morale et éducation**, 2e édit. 1905.
TISSIÉ. * **Les Rêves**, avec préface du professeur Azam. 2e éd. 1898.
WUNDT. **Hypnotisme et Suggestion**. Étude critique, traduit par M. Keller 3e édit. 1905.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale**, trad. Palante. 3e édit.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr. 50 et 15 fr.
Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus, 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Nancy. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
ALENGRY (Franck), docteur ès lettres, inspecteur d'académie. * **Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte**. 1900. 10 fr.
ARNOLD (Matthew). **La Crise religieuse**. 7 fr. 50
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre**. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

AUBRY (Dr P.). **La Contagion du meurtre.** 1896. 3e édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive.** Trad. Compayré. 2 vol. 3e éd. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** Trad. Cazelles. 3e édit. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race.** Trad. Nourry. 1897. 7 fr. 50
BARDOUX (J.). * **Essai d'une psychologie de l'Angleterre contemporaine.** *Les crises belliqueuses. (Couronné par l'Académie française).* 1906. 7 fr. 50
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.
BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. * **La Philosophie de H. Taine.** 1900. 7 fr. 50
BAZAILLAS (A.), docteur ès lettres, professeur au lycée Condorcet. * **La Vie personnelle,** *Étude sur quelques illusions de la perception extérieure.* 1905. 5 fr.
BELOT (G.), agrégé de philosophie. **Etudes de morale positive.** 1907. 7 fr. 50
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. * **Matière et mémoire,** essai sur les relations du corps à l'esprit. 3e édit. 1900. 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 4e édit. 1901. 3 fr. 75
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral.** 1898. 5 fr.
— **Les Études dans la démocratie.** 1900. 5 fr.
BINET (A.), directeur de laboratoire à la Sorbonne. **Les révélations de l'écriture,** avec 67 grav. 5 fr.
BOIRAC (Émile), recteur de l'Académie de Dijon. * **L'Idée du Phénomène.** 5 fr.
BOUGLÉ, prof. à l'Univ. de Toulouse. * **Les Idées égalitaires.** 1899. 3 fr. 75
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort.** 4e édition. 1904. 5 fr.
— **Le Problème de la vie.** 1901. 7 fr. 50
BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'Expression des émotions et des tendances dans le langage.** 7 fr. 50
BOUTROUX (E.), de l'Inst. **Etudes d'histoire de la philosophie.** 2e éd. 1901. 7 fr. 50
BRAUNSCHVIG (M.), docteur ès lettres, prof. au lycée de Toulouse. **Le sentiment du beau et le sentiment poétique.** *Essai sur l'esthétique du vers.* 1904. 3 fr. 75
BRAY (L.). **Du beau.** 1902. 5 fr.
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHVICG (E.), prof. au lycée Henri IV, doct. ès lett. **La Modalité du jugement.** 5 fr.
— * Spinoza. 2e édit. 1906. 3 fr. 75
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 5 fr.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la Psychologie.* 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer,** avec préface de Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 4e édit. 1904. 10 fr.
COMTE (Aug.). **La Sociologie,** résumé par E. RIGOLAGE. 1897. 7 fr. 50
COSENTINI (F.). **La Sociologie génétique.** *Essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques.* 1905. 3 fr. 75
COSTE. **Les Principes d'une sociologie objective.** 3 fr. 75
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** 1900. 10 fr.
COUTURAT (L.). **Les principes des mathématiques,** suivis d'un appendice sur *La philosophie des mathématiques de Kant.* 1906. 5 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 fr. 50
CRESSON, doct. ès lettres. **La Morale de la raison théorique.** 1903. 5 fr.
DAURIAC (L.). * **Essai sur l'esprit musical.** 1904. 5 fr.
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **Psychologie des religions.** 1899. 5 fr.
DELBOS (V.), maître de conf. à la Sorbonne. * **La philosophie pratique de Kant.** 1905. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 12 fr. 50
DELVAILLE (J.), agr. de philosophie. **La vie sociale et l'éducation.** 1907. 3 fr. 75
DELVOLVÉ (J.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. * **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** 1906. 7 fr. 50
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychol. anglaise contemp.** 5 fr.
DRAGHICESCO (D.), chargé de cours à l'Université de Bucarest. **L'Individu dans le déterminisme social.** 1904. 7 fr. 50
— **Le problème de la conscience.** 1907. 3 fr. 75

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. ***La Tristesse et la Joie**. 1900. 7 fr. 50
— **Psychologie de deux messies.** *Saint-Simon et Auguste Comte*. 1905. 5 fr.
DUPRAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale.** 1899. 5 fr.
DUPROIX (P.), prof. à la Fac. des lettres de l'Univ. de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 2e édit. 1897. (Ouv. cour. par l'Acad. franç.) 5 fr.
DURAND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale.** 1898. 5 fr.
— **Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale.** 1899. 5 fr.
— **Variétés philosophiques.** 2e édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
DURKHEIM, professeur à la Sorbonne. * **De la division du travail social.** 2e édit. 1901. 7 fr. 50
— **Le Suicide,** *étude sociologique*. 1897. 7 fr. 50
— * **L'année sociologique** : 9 années parues.

1re Année (1896-1897). — DURKHEIM : La prohibition de l'inceste et ses origines. — G. SIMMEL : Comment les formes sociales se maintiennent. — *Analyses* des travaux de sociologie publiés du 1er Juillet 1896 au 30 Juin 1897. 10 fr.

2e Année (1897-1898). — DURKHEIM : De la définition des phénomènes religieux. — HUBERT et MAUSS : La nature et la fonction du sacrifice. — *Analyses*. 10 fr.

3e Année (1898-1899). — RATZEL : Le sol, la société, l'État. — RICHARD : Les crises sociales et la criminalité. — STEINMETZ : Classification des types sociaux. — *Analyses*. 10 fr.

4e Année (1899-1900). — BOUGLÉ : Remarques sur le régime des castes. — DURKHEIM : Deux lois de l'évolution pénale. — CHARMONT : Notes sur les causes d'extinction de la propriété corporative. *Analyses*. 10 fr.

5e Année (1900-1901). — F. SIMIAND : Remarques sur les variations du prix du charbon au XIXe siècle. — DURKHEIM : Sur le Totémisme. — *Analyses*. 10 fr.

6e Année (1901-1902). — DURKHEIM et MAUSS : De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives. — BOUGLÉ : Les théories récentes sur la division du travail. — *Analyses*. 12 fr. 50

7e Année (1902-1903). — H. HUBERT et MAUSS : Esquisse d'une théorie générale de la magie. — *Analyses*. 12 fr. 50

8e Année (1903-1904). — H. BOURGIN : La boucherie à Paris au XIXe siècle. — E. DURKHEIM : L'organisation matrimoniale australienne. — *Analyses*. 12 fr. 50

9e Année (1904-1905). — A. MEILLET : Comment les noms changent de sens. — M. MAUSS et H. BEUCHAT : Les variations saisonnières des sociétés eskimos. — *Analyses*. 12 fr. 50

EGGER (V.), prof. à la Fac. des lettres de Paris. **La parole intérieure.** 2e éd. 1904. 5 fr.
ESPINAS (A.), de l'Institut, professeur à la Sorbonne. ***La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution française.** 1898. 7 fr. 50
FERRERO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Enrico). **La Sociologie criminelle.** Traduction L. TERRIER. 1905. 10 fr.
FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association**, depuis Hobbes. 7 fr. 50
FINOT (J.). **Le préjugé des races.** 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— **La philosophie de la longévité.** 11e édit. refondue. 1906. 5 fr.
FONSEGRIVE, prof. au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** 2e édit. 1895. 10 fr.
FOUCAULT, maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. **La psychophysique.** 1903. 7 fr. 50
— **Le Rêve.** 1906. 5 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. ***La Liberté et le Déterminisme.** 4e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 4e édit. 7 fr. 50
— ***La Morale, l'Art, la Religion,** d'après GUYAU. 5e édit. augm. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 2e édit. 5 fr.
— ***L'Évolutionnisme des idées-forces.** 3e édit. 7 fr. 50
— ***La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 2e édit. 15 fr.
— ***Tempérament et caractère.** 3e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 2e édit. 7 fr. 50
— ***Psychologie du peuple français.** 3e édit. 7 fr. 50
— ***La France au point de vue moral.** 2e édit. 7 fr. 50
— ***Esquisse psychologique des peuples européens.** 2e édit. 1903. 10 fr.
— ***Nietzsche et l'immoralisme.** 2e édit. 1903. 5 fr.
— ***Le moralisme de Kant et l'immoralisme contemporain.** 1905. 7 fr. 50
— ***Les éléments sociologiques de la morale.** 1905. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FOURNIÈRE (E.). ***Les théories socialistes au XIX° siècle, de Babeuf à Proudhon.** 1904. 7 fr. 50
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, prof. à l'Université de Naples. **La Criminologie.** 5° édit. refondue. 7 fr. 50
— **La Superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GÉRARD-VARET, prof. à l'Univ. de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion.** 1899. 5 fr.
GLEY (Dr E.), professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Études de psychologie physiologique et pathologique,** avec fig. 1903. 5 fr.
GOBLOT (E.), Prof. à l'Université de Caen. ***Classification des sciences.** 1898. 5 fr.
GORY (G.). **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 5 fr.
GRASSET (J.), professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. **Demifous et demiresponsables.** 1907. 5 fr.
GREEF (de), prof. à l'Univ. nouvelle de Bruxelles. **Le Transformisme social.** 7 fr. 50
— **La Sociologie économique.** 1904. 3 fr. 75
GROOS (K.), prof. à l'Université de Bâle. ***Les jeux des animaux** 1902. 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** préf. de Ch. Richet. 4° édit. 7 fr. 50
GUYAU (M.). ***La Morale anglaise contemporaine.** 5° édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6° édit. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 6° édit. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 9° édit. 7 fr. 50
— ***L'Art au point de vue sociologique.** 6° édit. 7 fr. 50
— ***Éducation et Hérédité,** étude sociologique. 7° édit. 5 fr.
HALÉVY (Élie), docteur ès lettres, professeur à l'École des sciences politiques. ***La Formation du radicalisme philosophique,** 3 vol., chacun 7 fr. 50
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. **L'hypothèse des atomes.** 2° édit. 1899. 7 fr. 50
HARTENBERG (Dr Paul). **Les Timides et la Timidité.** 2° édit. 1904. 5 fr.
HÉBERT (Marcel), prof. à l'Université nouvelle de Bruxelles. **L'Évolution de la foi catholique.** 1905. 5 fr.
— **Le divin.** *Expériences et hypothèses. Études psychologiques.* 1907. 5 fr.
HÉMON (C.), agrégé de philosophie. **La philosophie de M. Sully Prudhomme.** Préface de M. Sully Prudhomme. 1907. 7 fr. 50
HERBERT SPENCER. ***Les premiers Principes.** Traduc. Cazelles. 9° édit. 10 fr.
— ***Principes de biologie.** Traduct. Cazelles. 4° édit. 2 vol. 20 fr.
— ***Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— ***Principes de sociologie.** 5 vol., traduits par MM. Cazelles, Gerschel et de Varigny : Tome I. *Données de la sociologie.* 10 fr. — Tome II. *Inductions de la sociologie. Relations domestiques.* 7. fr 50. — Tome III. *Institutions cérémonielles et politiques.* 5 fr. — Tome IV. *Institutions ecclésiastiques.* 3 fr. 75. — Tome V. *Institutions professionnelles.* 7 fr. 50.
— ***Essais sur le progrès.** Trad. A. Burdeau. 5° édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Trad. A. Burdeau. 4° édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Trad. A. Burdeau. 3° édit. 7 fr. 50
— ***De l'Education physique, intellectuelle et morale.** 10° édit. 5 fr.
— **Justice.** Traduc. Castelot. 7 fr. 50
— **Le rôle moral de la bienfaisance.** Trad. Castelot et Martin St-Léon. 7 fr. 50
— **La Morale des différents peuples.** Trad. Castelot et Martin St-Léon. 7 fr. 50
— **Une Autobiographie.** Trad. et adaptation H. de Varigny. 10 fr.
HIRTH (G.). ***Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de L. Arréat. 5 fr.
HOFFDING, prof. à l'Univ. de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. L. Poitevin. Préf. de Pierre Janet. 2° éd. 1903. 7 fr. 50
— ***Histoire de la Philosophie moderne.** Traduit de l'allemand par M. Bordier, préf. de M. V. Delbos. 1906. 2 vol. Chacun 10 fr.
ISAMBERT (G.). **Les idées socialistes en France (1815-1848).** 1905. 7 fr. 50
JACOBY (Dr P.). **Études sur la sélection chez l'homme.** 2° édition. 1904. 10 fr.
JANET (Paul), de l'Institut. ***Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2° édition. 2 vol. 1900. 20 fr.
JANET (Pierre), professeur au Collège de France. ***L'Automatisme psychologique.** 5° édit. 1907. 7 fr. 50
JAURÈS (J.), docteur ès lettres. **De la réalité du monde sensible.** 2° éd. 1902. 7 fr. 50
KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Essais de critique d'histoire et de philosophie.** 1902. 3 fr. 75

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

LACOMBE (P.). **La psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** 1906. 7 fr. 50
LALANDE (A.), maître de conférences à la Sorbonne, ***La Dissolution opposée à l'évolution**, dans les sciences physiques et morales. 1899. 7 fr. 50
LANDRY (A.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. ***Principes de morale rationnelle.** 1906. 5 fr.
LANESSAN (J.-L. de). ***La Morale des religions.** 1905. 10 fr.
LANG (A.). ***Mythes, Cultes et Religion.** Introduc. de Léon Marillier. 1896. 10 fr.
LAPIE (P.), professeur à l'Univ. de Bordeaux. **Logique de la volonté** 1902. 7 fr. 50
LAUVRIÈRE, docteur ès lettres, prof. au lycée Charlemagne. **Edgar Poë.** *Sa vie son œuvre. Essai de psychologie pathologique.* 1904. 10 fr.
LAVELEYE (de). ***De la Propriété et de ses formes primitives.** 5e édit. 10 fr.
— ***Le Gouvernement dans la démocratie.** 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
LE BON (Dr Gustave). ***Psychologie du socialisme.** 5e éd. refondue. 1907. 7 fr. 50
LECHALAS (G.). ***Études esthétiques.** 1902. 5 fr.
LECHARTIER (G.). **David Hume, moraliste et sociologue.** 1900. 5 fr.
LECLÈRE (A.), docteur ès lettres. **Essai critique sur le droit d'affirmer.** 1901. 5 fr.
LE DANTEC, chargé de cours à la Sorbonne. **L'unité dans l'être vivant.** 1902. 7 fr. 50
— **Les Limites du connaissable**, *la vie et les phénom. naturels.* 2e éd. 1904. 3 fr. 75
LÉON (Xavier). ***La philosophie de Fichte**, *ses rapports avec la conscience contemporaine*, Préface de E. BOUTROUX, de l'Institut. 1902. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
LEROY (E. Bernard). **Le Langage.** *La fonction normale et pathologique de cette fonction.* 1905. 5 fr.
LÉVY (A.), maître de conf. à l'Un. de Nancy. **La philosophie de Feuerbach.** 1904. 10 fr.
LÉVY-BRUHL (L.), prof. adjoint à la Sorbonne. ***La Philosophie de Jacobi.** 1894. 5 fr.
— ***Lettres inédites de J.-S. Mill à Auguste Comte**, *publiées avec les réponses de Comte et une introduction.* 1899. 10 fr.
— ***La Philosophie d'Auguste Comte.** 2e édit. 1905. 7 fr. 50
— ***La Morale et la Science des mœurs.** 2e édit. 1905. 5 fr.
LIARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Acad. de Paris. ***Descartes**, 2e éd. 1903. 5 fr.
— ***La Science positive et la Métaphysique**, 5e édit. 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.), maître de conférences à la Sorbonne. ***Richard Wagner, poète et penseur.** 3e édit. 1902. (Couronné par l'Académie française.) 10 fr.
— **Henri Heine penseur.** 1905. 3 fr. 75
LOMBROSO. ***L'Homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd., 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
— **Le Crime.** *Causes et remèdes.* 2e édit. 10 fr.
LOMBROSO et FERRERO. **La femme criminelle et la prostituée.** 15 fr.
LOMBROSO et LASCHI. **Le Crime politique et les Révolutions.** 2 vol. 15 fr.
LUBAC, agrégé de philosophie. ***Esquisse d'un système de psychologie rationnelle.** Préface de H. BERGSON. 1904. 3 fr. 75
LUQUET (G.-H.), agrégé de philosophie. **Idées générales de psychologie.** 1906. 5 fr.
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. ***L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. ***Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 2e édit. 1906. 5 fr.
MARION (H.), prof. à la Sorbonne. ***De la Solidarité morale.** 6e édit. 1907. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres, prof. au lycée Voltaire. ***La Perception extérieure et la Science positive**, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MAXWELL (J.), docteur en médecine, avocat général près la Cour d'appel de Bordeaux. **Les Phénomènes psychiques.** Recherches, Observations Méthodes. Préface de Ch. RICHET. 3e édit. 1906. 5 fr.
MULLER (MAX), prof. à l'Univ. d'Oxford. ***Nouvelles études de mythologie.** 1898. 12 f. 50
MYERS. **La personnalité humaine.** *Sa survivance après la mort, ses manifestations supra-normales.* Traduit par le docteur JANKÉLÉVITCH. 1905. 7 fr. 50
NAVILLE (E.), correspondant de l'Institut. **La Physique moderne.** 2e édit. 5 fr.
— ***La Logique de l'hypothèse.** 2e édit. 5 fr.
— ***La Définition de la philosophie.** 1894. 5 fr.
— **Le libre Arbitre.** 2e édit. 1898. 5 fr.
— **Les Philosophies négatives.** 1899. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

NAYRAC (J.-P.). **Physiologie et Psychologie de l'attention**. Préface de M. Th. RIBOT. (Récompensé par l'Institut.) 1906. 3 fr. 75
NORDAU (Max). * **Dégénérescence**, 7e éd. 1904. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
— **Les Mensonges conventionnels de notre civilisation**. 7e édit. 1904. 5 fr.
— * **Vus du dehors**. *Essais de critique sur quelques auteurs français contemp.* 1903. 5 fr.
NOVICOW. **Les Luttes entre Sociétés humaines**. 3e édit. 10 fr.
— * **Les Gaspillages des sociétés modernes**. 2e édit. 1899. 5 fr.
— * **La Justice et l'expansion de la vie**. *Essai sur le bonheur des sociétés.* 1905. 7 fr. 50
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * **Le Bouddha**, *sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté*, trad. par P. FOUCHER, maître de conférences à l'École des Hautes Études. Préf. de SYLVAIN LÉVI, prof. au Collège de France. 2e éd. 1903. 7 fr. 50
— * **La religion du Véda**. Traduit par V. HENRY, prof. à la Sorbonne. 1903. 10 fr.
OSSIP-LOURIÉ. **La philosophie russe contemporaine**. 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **La Psychologie des romanciers russes au XIXe siècle**. 1905. 7 fr. 50
OUVRÉ (H.), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les Formes littéraires de la pensée grecque**. 1900. (Couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PALANTE (G.), agrégé de philos. **Combat pour l'individu**. 1904. 3 fr. 75
PAULHAN. **L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit**. 10 fr.
— * **Les Caractères**. 2e édit. 5 fr.
— **Les Mensonges du caractère**. 1905. 5 fr.
— **Le mensonge de l'Art**. 1907. 5 fr.
PAYOT (J.), recteur de l'Académie de Chambéry. **La croyance**. 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **L'Éducation de la volonté**. 26e édit. 1907. 5 fr.
PÉRÈS (Jean), professeur au lycée de Caen. * **L'Art et le Réel**. 1898. 3 fr. 75
PÉREZ (Bernard). **Les Trois premières années de l'enfant**. 5e édit. 5 fr.
— **L'Éducation morale dès le berceau**. 4e édit. 1901. 5 fr.
— * **L'Éducation intellectuelle dès le berceau**. 2e éd. 1901. 5 fr.
PIAT (C.). **La Personne humaine**. 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
* **Destinée de l'homme**. 1898. 5 fr.
PICAVET (E.), secrét. général du Collège de France, chargé de cours à la Sorbonne. * **Les Idéologues**. (Couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. **La Mimique et la Physiognomonie**. Trad. par M. Girot. 5 fr.
PILLON (F.). * **L'Année philosophique**, 17 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisée). 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900 à 1906. 16 vol. Chac. 5 fr.
PIOGER (J.). **La Vie et la Pensée**, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.
— **La Vie sociale, la Morale et le Progrès**. 1894. 5 fr.
PRAT (L.), doct. ès lettres **Le caractère empirique et la personne**. 1906. 7 fr. 50
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. **Éléments de physiologie**. 5 fr.
PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * **La Criminalité politique**. 1895. 5 fr.
— * **Le Crime et la Peine**. 3e édit. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
— **Le Crime et le Suicide passionnels**. 1900. (Couronné par l'Ac. française.) 10 fr.
RAGEOT (G.), prof. au Lycée St-Louis. * **Le Succès**. *Auteurs et Public*. 1906. 5 fr.
RAUH, chargé de cours à la Sorbonne. * **De la méthode dans la psychologie des sentiments**. 1899. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
— * **L'Expérience morale**. 1903. (Récompensé par l'Institut.) 3 fr. 75
RÉCEJAC, doct. ès lett. **Les Fondements de la Connaissance mystique**. 1897. 5 fr.
RENARD (G.), professeur au Conservatoire des arts et métiers. * **La Méthode scientifique de l'histoire littéraire**. 1900. 10 fr.
RENOUVIER (Ch.) de l'Institut. * **Les Dilemmes de la métaphysique pure**. 1900. 5 fr.
— * **Histoire et solution des problèmes métaphysiques**. 1901. 7 fr. 50
— **Le personnalisme**, avec une étude sur la *perception externe et la force*. 1903. 10 fr.
— * **Critique de la doctrine de Kant**. 1906. 7 fr. 50
RIBÉRY, doct. ès let. **Essai de classification naturelle des caractères**. 1903. 3 fr. 75
RIBOT (Th.), de l'Institut. * **L'Hérédité psychologique**. 8e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie anglaise contemporaine**. 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie allemande contemporaine**. 6e édit. 7 fr. 50
— **La Psychologie des sentiments**. 6e édit. 1906. 7 fr. 50
— **L'Évolution des idées générales**. 2e édit. 1904. 5 fr.
— * **Essai sur l'Imagination créatrice**. 2e édit. 1905. 5 fr.
— * **La logique des sentiments**. 2e édit. 1907. 3 fr. 75

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

RIBOT (Th.), de l'Institut. **Essai sur les passions.** 1907. 3 fr. 75
RICARDOU (A.), docteur ès lettres. * **De l'Idéal.** (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Univ. de Bordeaux. * **L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire.** 1903. (Couronné par l'Institut.) 7 fr. 50
RIEMANN (H.), prof. à l'Université de Leipzig. **Les éléments de l'esthétique musicale.** Trad. de l'allemand par M. G. Humbert. 1906. 5 fr.
RIGNANO (E.). **Sur la transmissibilité des caractères acquis.** *Hypothèse d'une centro-epigenèse.* 1906. 5 fr.
RIVAUD (A.), maître de conf. à l'Univ. de Rennes. **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** 1906. 3 fr. 75
ROBERTY (E. de). **L'Ancienne et la Nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— * **La Philosophie du siècle** (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.
— **Nouveau Programme de sociologie.** 1904. 5 fr.
ROMANES. * **L'Évolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50
RUYSSEN (Th.), chargé de cours à l'Université de Dijon. * **Essai sur l'évolution psychologique du jugement.** 5 fr.
SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIII siècle.** La Physique de Voltaire. 5 fr.
SAINT-PAUL (Dr G.). **Le Langage intérieur et les paraphasies.** 1904. 5 fr.
SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale,** trad. Dietrich. 7 fr. 50
SCHOPENHAUER. **Aphor. sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 7e éd. 5 fr.
— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** 3e éd. 3 vol., chac. 7 fr. 50
SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit. 5 fr.
— * **La Philosophie de Ch. Renouvier.** *Introduction au néo-criticisme.* 1905. 7 fr. 50
SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** 2e édit. 1901. 5 fr.
SOLLIER. **Le Problème de la mémoire.** 1900. 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile,** avec 12 pl. hors texte. 2e éd. 1902. 5 fr.
— **Le Mécanisme des émotions.** 1905. 5 fr.
SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.
— **La Beauté rationnelle.** 1904. 10 fr.
STAPFER (P.), doyen honoraire de la Faculté des lettres de Bordeaux. **Questions esthétiques et religieuses.** 1906. 3 fr. 75
STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne. * **La Question sociale au point de vue philosophique.** 1900. 10 fr.
STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 3e éd. 5 fr.
— * **Système de Logique déductive et inductive.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Essais sur la Religion.** 3e édit. 5 fr.
— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte.** 1899. 10 fr.
SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit. 7 fr. 50
— * **Études sur l'Enfance.** Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.
— **Essai sur le rire.** Trad. Terrier. 1904. 7 fr. 50
SULLY PRUDHOMME, de l'Acad. franç. **La vraie religion selon Pascal.** 1905. 7 fr. 50
TARDE (G.), de l'Institut, prof. au Coll. de France. * **La Logique sociale.** 3e éd. 1898. 7 fr. 50
— * **Les Lois de l'imitation.** 3e édit. 1900. 7 fr. 50
— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires.* 1897. 7 fr. 50
— * **L'Opinion et la Foule.** 2e édit. 1904. 5 fr.
— * **Psychologie économique.** 1902. 2 vol. 15 fr.
TARDIEU (E.). **L'Ennui.** *Étude psychologique.* 1903. 5 fr.
THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. * **Pierre Leroux, sa philosophie.** 1904. 5 fr.
— * **L'Éducation des sentiments.** (Couronné par l'Institut.) 3e édit. 1904. 5 fr.
VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50
— **La Religion.** 7 fr. 50
WEBER (L.). * **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1903. 7 fr. 50

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE. **La Poétique d'Aristote**, par HATZFELD (A.), et M. DUFOUR. 1 vol. in-8. 1900. 6 fr.

SOCRATE. ***Philosophie de Socrate**, par A. FOUILLÉE. 2 v. in-8. 16 fr.

— **Le Procès de Socrate**, par G. SOREL. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50

PLATON. **La Théorie platonicienne des Sciences**, par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895............. 5 fr.

— **Œuvres**, traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : *Socrate et Platon* ou *le Platonisme* — *Eutyphron* — *Apologie de Socrate* — *Criton* — *Phédon*. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50

ÉPICURE. ***La Morale d'Épicure** et ses rapports avec les doctrines contemporaines, par M. GUYAU. 1 volume in-8. 5e édit...... 7 fr. 50

BÉNARD. **La Philosophie ancienne, ses** systèmes. *La Philosophie et la Sagesse orientales.— La Philosophie grecque avant Socrate. Socrate et les socratiques. — Les sophistes grecs*. 1 v. in-8... 9 fr.

FAVRE (Mme Jules), née VELTEN. **La Morale de Socrate**. In-18. 3 50

— **Morale d'Aristote**. In-18. 3 fr. 50

OUVRÉ (H.) **Les formes littéraires de la pensée grecque**. In-8. 10 fr.

GOMPERZ. **Les penseurs de la Grèce**. Trad. REYMOND. (*Trad. cour. par l'Acad. franç.*).

I. *La philosophie antesocratique*. 1 vol. gr. in-8.......... 10 fr.

II. **Athènes, Socrate et les Socratiques*. 1 vol. gr. in-8.... 12 fr.

III. *Sous presse*).

RODIER (G.). ***La Physique de Straton de Lampsaque**. In-8. 3 fr.

TANNERY (Paul). **Pour la science hellène**. In-8........ 7 fr. 50

MILHAUD (G.).* **Les philosophes géomètres de la Grèce**. In-8. 1900. (*Couronné par l'Inst.*). 6 fr.

FABRE (Joseph). **La Pensée antique** *De Moïse à Marc-Aurèle*. 2e éd. In-8. 5 fr.

— **La Pensée chrétienne**. *Des Évangiles à l'Imitation de J.-C.* In-8. 9 fr.

LAFONTAINE (A.). **Le Plaisir**, *d'après Platon et Aristote*. In-8. 6 fr.

RIVAUD (A.), maître de conf. à l'Univ. de Rennes. **Le problème du devenir et la notion de la matière**, *des origines jusqu'à Théophraste*. In-8. 1906. 10 fr.

GUYOT (H.), docteur ès lettres. **L'Infinité divine** *depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. In-8. 1906.. 5 fr.

— **Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin**. *Étude critique*. Broch. in-8........ 2 fr.

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE ET MODERNE

* DESCARTES, par L. LIARD, de l'Institut 2e éd. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Essai sur l'Esthétique de Descartes**, par E. KRANTZ. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897............. 6 fr.

— **Descartes, directeur spirituel**, par V. de SWARTE. Préface de E. BOUTROUX. 1 vol. in-16 avec pl. (*Couronné par l'Institut*). 4 fr. 50

LEIBNIZ. ***Œuvres philosophiques**, pub. par P. JANET. 2e éd. 2 vol. in-8. 20 fr.

— ***La logique de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8.. 12 fr.

— **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**, par L. COUTURAT. 1 vol. in-8............. 25 fr.

— **Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre**, *d'après des documents inédits*, par JEAN BARUZI. 1 vol. in-8...... 10 fr.

PICAVET, chargé de cours à la Sorbonne. **Histoire générale et comparée des philosophies médiévales**. 1 vol. in-8. 2e éd. 1907. 7 fr. 50

WULF (M. de) **Histoire de la philos. médiévale**. 2e éd. In-8. 10 fr.

FABRE (JOSEPH). ***L'imitation de Jésus-Christ**. Trad. nouvelle avec préface. In-8............ 7 fr.

SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera**, quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande........... 45 fr.

Le même en 3 volumes. 18 fr.

FIGARD (L.), docteur ès lettres. **Un Médecin philosophe au XVIe siècle**. *La Psychologie de Jean*

Fernel. 1 v. in-8. 1903. 7 fr. 50

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi,** par P.-F. THOMAS. In-8. 1889 .... 6 fr.

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche,** par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.

PASCAL. **Le scepticisme de Pascal,** par DROZ. 1 vol. in-8........ 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU * **Du Contrat social,** édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

ERASME. **Stultitiæ laus des. Erasmi Rot. declamatio.** Publié et annoté par J.-B. KAN, avec les figures de HOLBEIN. 1 v. in-8. 6 fr. 75

PHILOSOPHIE ANGLAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain.** 3 vol. in-16..... 9 fr.

— * **Philosophie de François Bacon,** par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr. 50

BERKELEY. **Œuvres choisies.** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Trad. de l'angl. par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

FEUERBACH. **Sa philosophie,** par A. LÉVY. 1 vol. in-8..... 10 fr.

JACOBI. **Sa Philosophie,** par L. LEVY-BRUHL. 1 vol. in-8.......... 5 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique,** traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 2e édit. 1 vol. in-8.. 6 fr.

— * **Critique de la raison pure,** traduction nouvelle par MM. PACAUD et TREMESAYGUES. Préface de M. HANNEQUIN. 1 vol. in-8.. 12 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure,** trad. TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

— **Doctrine de la vertu,** traduction BARNI. 1 vol. in-8......... 8 fr.

— * **Mélanges de logique,** traduction TISSOT. 1 v. in-8..... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

— * **Essai critique sur l'Esthétique de Kant,** par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1896......... 10 fr.

— **Sa morale,** par CRESSON. 2e éd. 1 vol. in-12.......... 2 fr. 50

— **L'Idée ou critique du Kantisme,** par C. PIAT, D^r ès lettres. 2e édit. 1 vol. in-8........ 6 fr.

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation,** par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897........ 5 fr.

SCHELLING. **Bruno,** ou du principe divin. 1 vol. in-8........ 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique.** 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature.** 3 vol. in-8.............. 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit.** 2 vol. in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion.** 2 vol. in-8............. 20 fr.

— **La Poétique,** trad. par M. Ch. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique.** 2 vol. in-8, trad. BÉNARD................. 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franç.,** par E. BEAUSSIRE. In-18. 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel,** par VÉRA. in-8. 6 fr. 50

— * **La logique de Hegel,** par EUG. NOEL. In-8. 1897.... 3 fr.

HERBART. * **Principales œuvres pédagogiques,** trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894........... 7 fr. 50

La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, par M. MAUXION. 1 vol. in-8... 7 fr. 50

MAUXION (M.). **L'éducation par l'instruction** *et les théories pédagogiques de Herbart.* 2e éd. In-12. 1906................. 2 fr. 50

SCHILLER. **Sa Poétique,** par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1902... 4 fr.

Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, par DELACROIX (H.), maître de conf. à l'Univ. de Caen. 1 vol. in-8. 1900...... 5 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 11.)

LES MAITRES DE LA MUSIQUE

Études d'histoire et d'esthétique,

Publiées sous la direction de M. **JEAN CHANTAVOINE**

Chaque volume in-16 de 250 pages environ........................ 3 fr. 50

Collection honorée d'une souscription du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.

Volumes parus :

* **J.-S. BACH**, par André PIRRO (2e *édition*).
* **CÉSAR FRANCK**, par Vincent D'INDY (3e *édition*).
* **PALESTRINA**, par Michel BRENET.
BEETHOVEN, par Jean CHANTAVOINE (2e *édition*).

En préparation : **Grétry**, par PIERRE AUBRY. — **Mendelssohn**, par CAMILLE BELLAIGUE. — **Moussorgsky**, par J.-D. CALVOCORESSI. — **Orlande de Lassus**, par HENRY EXPERT. — **Wagner**, par HENRI LICHTENBERGER. — **Berlioz**, par ROMAIN ROLLAND. — **Gluck**, par JULIEN TIERSOT. — **Schubert**, par A. SCHWEITZER, etc., etc.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. C. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

Chaque étude forme un volume in-8° carré de 300 pages environ, dont le prix varie de 5 francs à 7 fr. 50.

***Kant**, par M. RUYSSEN, chargé de cours à l'Université de Dijon. 2e édition. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Institut.*) 7 fr. 50
***Socrate**, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Avicenne**, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Augustin**, par l'abbé JULES MARTIN. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Malebranche**, par Henri JOLY, de l'Institut. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Pascal**, par A. HATZFELD. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Anselme**, par DOMET DE VORGES. 1 vol. in-8. 5 fr.
Spinoza, par P.-L. COUCHOUD, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
Aristote, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
Gazali, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*). 5 fr.
***Maine de Biran**, par Marius COUAILHAC. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut*). 7 fr. 50
Platon, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Montaigne, par F. STROWSKI, professeur à l'Université de Bordeaux. 1 vol. in-8. 6 fr.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER, de l'Institut. — ***Bismarck**. 1 v. in-16. 1900. 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — ***Prim**. 1 vol. in-16. 1901. . . . . 2 fr. 50
M. COURCELLE. — ***Disraëli**. 1 vol. in-16. 1901 . . . . 2 fr. 50
M. COURANT. — **Okoubo**. 1 vol. in-16, avec un portrait. 1904 . . 2 fr. 50
A. VIALLATE. — **Chamberlain**. Préface de E. BOUTMY. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE des SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION : DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.
Chaque volume in-8 de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

1. **L'Individualisation de la peine**, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.
2. **L'Idéalisme social**, par Eugène FOURNIÈRE.
3. * **Ouvriers du temps passé** (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 2e édit.
4. * **Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, de l'Institut.
5. **Morale sociale**, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. E. BOUTROUX.
6. **Les Enquêtes**, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*)
7. * **Questions de Morale**, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL (*Ecole de morale*). 2e édit.
8. **Le développement du Catholicisme social** depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN.
9. * **Le Socialisme sans doctrines**. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École Coloniale.
10. * **Assistance sociale**. *Pauvres et mendiants*, par PAUL STRAUSS, sénateur.
11. * **L'Éducation morale dans l'Université**. (*Enseignement secondaire.*) Par MM. LÉVY-BRUHL, DARLU, M. BERNÈS, KORTZ, CLAIRIN, ROCAFORT, BIOCHE, Ph. GIDEL, MALAPERT, BELOT. (*Ecole des Hautes Etudes sociales*, 1900-1901).
12. * **La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales**, par Charles SEIGNOBOS, professeur à l'Université de Paris.
13. * **L'Hygiène sociale**, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'instit. Pasteur.
14. **Le Contrat de travail**. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, prof. à la Faculté libre de droit de Paris.
15. * **Essai d'une philosophie de la solidarité**, par MM. DARLU, RAUH, F. BUISSON, GIDE, X. LÉON, LA FONTAINE, E. BOUTROUX (*Ecole des Hautes Etudes sociales*). 2e édit.
16. * **L'exode rural et le retour aux champs**, par E. VANDERVELDE, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles.
17. * **L'Éducation de la démocratie**, par MM. E. LAVISSE, A. CROISET, Ch. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD (*Ecole des Hautes Etudes soc.*).
18. * **La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés**, par J.-L. DE LANNESSAN, député, prof. agr. à la Fac. de méd. de Paris.
19. * **La Concurrence sociale et les devoirs sociaux**, par le MÊME.
20. * **L'Individualisme anarchiste, Max Stirner**, par V. BASCH, professeur à l'Université de Rennes.
21. * **La démocratie devant la science**, par C. BOUGLÉ, prof. de philosophie sociale à l'Université de Toulouse. (*Récompensé par l'Institut.*)
22. * **Les Applications sociales de la solidarité**, par MM. P. BUDIN, Ch. GIDE, H. MONOD, PAULET, ROBIN, SIEGFRIED, BROUARDEL. Préface de M. Léon BOURGEOIS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
23. **La Paix et l'enseignement pacifiste**, par MM. Fr. PASSY, Ch. RICHET, d'ESTOURNELLES DE CONSTANT, E. BOURGEOIS, A. WEISS, H. LA FONTAINE, G. LYON (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
24. * **Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle**, par MM. BELOT, A. DARLU, M. BERNÈS, A. LANDRY, Ch. GIDE, E. ROBERTY, R. ALLIER, H. LICHTENBERGER, L. BRUNSCHVICG (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1902-1903).
25. * **Enseignement et démocratie**, par MM. APPELL, J. BOITEL, A. CROISET, A. DEVINAT, Ch.-V. LANGLOIS, G. LANSON, A. MILLERAND, Ch. SEIGNOBOS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1903-1904).
26. * **Religions et Sociétés**, par MM. TH. REINACH, A. PUECH, R. ALLIER, A. LEROY-BEAULIEU, le baron CARRA DE VAUX, H. DREYFUS (*Ecole des Hautes Etudes soc.*, 1903-1904).
27. * **Essais socialistes**. *La religion, l'art, l'alcool*, par E. VANDERVELDE.
28. **Le surpeuplement et les habitations à bon marché**, par H. TUROT, conseiller municipal de Paris, et H. BELLAMY.
29. **L'individu, la société et l'état**, par E. FOURNIÈRE.

BIBLIOTHÈQUE
D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

EUROPE

DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne, * **Histoire diplomatique de l'Europe. de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (*Ouvrage couronné par l'Institut.* 18 fr.

DOELLINGER (I. de). **La papauté**, ses origines au moyen âge, son influence jusqu'en 1870. Traduit par A. Giraud-Teulon. 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.

SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

TARDIEU (A.). ***Questions diplomatiques de l'année 1904.** 1 vol. in-12. (*ouvrage couronné par l'Académie française*). 3 fr. 50

FRANCE

Révolution et Empire

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 2e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 5 v. in-12. Chacun. 3 fr. 50

DUMOULIN (Maurice). * **Figures du temps passé.** 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50

MOLLIEN (Cte). **Mémoires d'un ministre du trésor public** (1780-1815), publiés par M. Ch. Gomel. 3 vol. in-8. 15 fr.

BOITEAU (P.). **État de la France en 1789.** Deuxième éd. 1 vol. in-8. 10 fr.

BORNARD (E.), doct. ès-lettres. **Cambon et la Révolution française.** In-8. 7 fr.

CAHEN (L.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. * **Condorcet et la Révolution française.** 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.

DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e édit. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DEBIDOUR, professeur à la Sorbonne. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. (*Couronné par l'Institut.*) 12 fr.

— * **L'Église catholique et l'État en France sous la troisième République** (1870-1906). — I. (1870-1889), 1 vol. in-8. 1906. 7 fr. — II. (1889-1906), paraîtra en 1907.

GOMEL (G.). **Les causes financières de la Révolution française. Les ministères de Turgot et de Necker.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Les causes financières de la Révolution française ; les derniers contrôleurs généraux.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Histoire financière de l'Assemblée Constituante** (1789-1791). 2 vol. in-8. 16 fr. — Tome I : (1789), 8 fr. ; tome II : (1790-1791), 8 fr.

— **Histoire financière de la Législative et de la Convention.** 2 vol. in-8, 15 fr. — Tome I : (1792-1793), 7 fr. 50 ; tome II : (1793-1795). 7 fr. 50

MATHIEZ (A.), agrégé d'histoire, docteur ès lettres. **La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801.** 1 vol. in-8. 12 fr.

— **Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française.** In-16, 1906. 3 fr. 50

ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). In-16. 1896. 3 fr. 50

MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. Ranc. Chaque vol. separém. 3 fr. 50

CARNOT (H.), sénateur. * **La Revolution française**, résumé historique. In-16. Nouvelle édit. 3 fr. 50

DRIAULT (E.), professeur au lycée de Versailles. **La politique orientale de Napoléon.** Sébastiani et Gardane (1806-1808). 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 7 fr.

— * **Napoléon en Italie** (1800-1812). 1 vol. in-8. 1906. 10 fr.

SILVESTRE, professeur à l'École des sciences politiques. **De Waterloo à Sainte-Hélène** (20 Juin-16 Octobre 1815). 1 vol. in-16. 3 fr. 50

BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.

VALLAUX (C.). * **Les campagnes des armées françaises** (1792-1815). In-16, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50

Epoque contemporaine

SCHEFER (Ch.), professeur à l'Ecole des sciences politiques. * **La France moderne et le problème colonial. I. (1815-1830).** 1 vol. in-8. 7 fr.

WEILL (G.), maître de conf. à l'Université de Caen. **Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. (*Récompensé par l'Institut.*) 10 fr.

— ***Histoire du mouvement social en France** (1852-1902). 1 v. in-8. 1905. 7 fr.

— **L'Ecole saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours.** In-16. 1896. 3 fr. 50

BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée. 5 fr.

LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.

SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-16. Chacun. 3 fr. 50

— **Hommes et choses de la Révolution.** In-16. 1896. 3 fr. 50.

TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.

TCHERNOFF (J.). **Associations et Sociétés secrètes sous la deuxième République (1848-1851).** 1 vol. in-8. 1905. 7 fr.

ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**

Tome I. * **La présidence de M. Thiers.** 1 vol. in-8. 3e édit. 7 fr.
Tome II. * **La présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome III. * **La présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome IV. **La présidence de Sadi Carnot.** 1 vol. in-8. 7 fr.

LANESSAN (J.-L. de). **L'Etat et les Eglises de France.** *Histoire de leurs rapports, des origines jusqu'à la Séparation.* 1 vol. in-16. 1906. 3 fr. 50

— **Les Missions et leur protectorat.** 1 vol. in-16. 1907. 3 fr. 50

WAHL, inspect. général, A. BERNARD, professeur à la Sorbonne. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 4e édit., 1903. (*Ouvrage couronné par l'Institut.*) 5 fr.

NOEL (O.). **Histoire du commerce extérieur de la France depuis la Révolution.** 1 vol. in-8. 6 fr.

DUVAL (J.). **L'Algérie et les colonies françaises**, avec une notice biographique sur l'auteur, par J. LEVASSEUR, de l'Institut. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

VIGNON (L.), professeur à l'Ecole coloniale. **La France dans l'Afrique du nord.** 2e édition. 1 vol. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) 7 fr.

— **Expansion de la France.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LANESSAN (J.-L. de). ***L'Indo-Chine française.** **Étude économique, politique et administrative.** 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.

PIOLET (J.-B.). **La France hors de France**, notre émigration, sa nécessité, ses conditions. 1 vol. in-8. 1900. (*Couronné par l'Institut.*) 10 fr.

LAPIE (P.), professeur à l'Université de Bordeaux. * **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). In-16. 1898. (*Couronné par l'Académie française.*) 3 fr. 50

LEBLOND (Marius-Ary). **La société française sous la troisième République.** 1905. 1 vol. 5 fr.

GAISMAN (A.). * **L'Œuvre de la France au Tonkin.** Préface de M. J.-L. de LANESSAN. 1 vol. in-16 avec 4 cartes en couleurs. 1906. 3 fr. 50

ANGLETERRE

MÉTIN (Albert), Prof. à l'Ecole Coloniale. * **Le Socialisme en Angleterre.** In-16. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

SCHMIDT (Ch.), docteur ès lettres. **Le grand duché de Berg (1806-1813)** 1905. 1 vol. in-8. 10 fr.

VERON (Eug.). * **Histoire de la Prusse**, depuis la mort de Frédéric II. In-16. 6e édit. 3 fr. 50

— * **Histoire de l'Allemagne**, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. In-16. 3e éd., mise au courant des événements par P. BONDOIS. 3 fr. 50

ANDLER (Ch.), prof. à la Sorbonne. ***Les origines du socialisme d'État en Allemagne.** 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.

GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'Ecole polytechnique suisse. ***L'Allemagne nouvelle et ses historiens.** (NIEBUHR, RANKE, MOMMSEN, SYBEL, TREITSCHKE.) 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Genève. ***La Démocratie socialiste allemande.** 1 vol. in-8. 1903. 10 fr.

MATTER (P.), doct. en droit, substitut au tribunal de la Seine. * **La Prusse et la révolution de 1848.** In-16. 1903. 3 fr. 50

— * **Bismarck et son temps.** I. *La préparation* (1815-1863). 1 vol. in-8. 10 fr.
II. * *L'action* (1863-1870). 1 vol. in-8. 10 fr.

AUTRICHE-HONGRIE

BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine.** In-16. 1897. 3 fr. 50

AUERBACH, professeur à l'Université de Nancy. * **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8. 1898 5 fr.

SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Besançon. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. In-16. 3 fr. 50

*RECOULY (R.), agrégé de l'Univ. **Le pays magyar.** 1903. In-16. 3 fr. 50

RUSSIE

COMBES DE LESTRADE (Vte). La Russie économique et sociale à l'avènement de Nicolas II. 1 vol. in-8. 6 fr.

ITALIE

COMBES DE LESTRADE (Vte). La Sicile sous la maison de Savoie. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. In-16. 1888. 3 fr. 50

GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8 5 fr.

BOLTON KING (M. A.). * **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, traduit de l'anglais par M. MACQUART; introduction de M. Yves GUYOT. 1900. 2 vol. in-8. 15 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III In-16. 3 fr. 50

ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). * Histoire de la Roumanie contemporaine, depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules FAVRE et précédé d'une Introduction de Jules FAVRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

SUÈDE

SCHEFER (C.). * **Bernadotte roi (1810-1818-1844).** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

GRÈCE, TURQUIE, ÉGYPTE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (*Ouvrage cour. par l'Acad. française*) In-16. 5e éd. 3 fr. 50

RODOCANACHI (E.). * **Bonaparte et les îles Ioniennes** (1797-1816). 1 volume in-8. 1899. 5 fr.

MÉTIN (Albert), professeur à l'École coloniale. * **La Transformation de l'Egypte.** In-16. 1903. (Cour. par la Soc. de géogr. comm.) 3 fr. 50

INDE

PIRIOU (E.), agrégé de l'Université. * L'Inde contemporaine et le mouvement national. 1905. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

CHINE

CORDIER (H.), professeur à l'École des langues orientales. * **Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1902), avec cartes. 3 vol. in-8, chacun séparément. 10 fr.

— L'Expédition de Chine de 1857-58. Histoire diplomatique, notes et documents. 1905. 1 vol. in-8. 7 fr.

— * L'Expédition de Chine de 1860. Histoire diplomatique, notes et documents. 1906. 1 vol. in-8. 7 fr.

COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et institutions. Hommes et faits.* 1 vol. in-16. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

ELLIS STEVENS. **Les Sources de la constitution des États-Unis.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud,** in-16. 3e éd. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII[e] siècle.** 2 vol. in-16. Chaque volume. 3 fr. 50
— * **Les Moralistes français au XVIII[e] siècle.** In-16. 3 fr. 50
BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** In-16. 3 fr. 50
LOUIS BLANC. Discours politiques (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50
BONET-MAURY. * **Histoire de la liberté de conscience** (1598-1870). In-8. 1900. 5 fr.
BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** In-16. 2[e] édit. 1894. 3 fr. 50
— * **L'évolution du Socialisme.** 1901. 1 vol. in-16. 3 fr. 50
D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** In-16. 1895. 3 fr. 50
DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2[e] édit. 5 fr.
DEPASSE (Hector), député. **Transformations sociales.** 1894. In-16. 3 fr. 50
— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). In-16. 1895. 3 fr. 50
DRIAULT (E.), prof. agr. au lycée de Versailles. * **Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIX[e] siècle.** In-8. 1900. 7 fr.
— * **La question d'Orient**, préface de G. MONOD, de l'Institut. 1 vol. in-8. 3[e] édit. 1905. (*Ouvrage couronné par l'Institut*). 7 fr.
GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789.** In-16. 1889. 3 fr. 50
LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** In-16. 11[e] édit. augmentée. 3 fr. 50
LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique**, *étude sur quelques précurseurs du Socialisme.* In-16. 1898. 3 fr. 50
— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires,** étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.
NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr.
PAUL LOUIS. **L'ouvrier devant l'Etat.** Etude de la législation ouvrière dans les deux mondes. 1904. 1 vol. in-8. 7 fr.
— **Histoire du mouvement syndical en France** (1789-1906). 1 vol in-16 1907. 3 fr. 50
REINACH (Joseph), député. **Pages républicaines.** In-16. 3 fr 50
— * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 5 fr.
SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** In-16. 1892. 3 fr. 50
— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD,** par le lieutenant-colonel MONTEIL. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. DE VOGÜÉ, de l'Académie française, illustrations de RIOU. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Montyon)*, broché 20 fr., relié amat., 28 fr.

* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE,** par Taxile DELORD. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

HISTOIRE et LITTÉRATURE ANCIENNES

* **De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par M. le Professeur H. HAUVETTE, 1 vol. in-8. 5 fr.
* **Les Satires d'Horace**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 11 fr.
* **De la flexion dans Lucrèce**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 4 fr.
* **La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce**, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

***Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien**, suivies d'une *traduction française du discours*, avec notes, par A. PUECH, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1903. 6 fr.

***Les « Métamorphoses » d'Ovide et leurs modèles grecs**, par A. LAFAYE, professeur adjoint à la Sorbonne. 1 vol. in-8. 1904. 8 fr. 50

MOYEN AGE

***Premiers mélanges d'histoire du Moyen âge**, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, DUPONT-FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

Deuxièmes mélanges d'histoire du Moyen âge, publiés sous la direct. de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8. 6 fr.

Troisièmes mélanges d'histoire du Moyen âge, par MM. le Prof. LUCHAIRE, BEYSSIER, HALPHEN et CORDEY. 1 vol. in-8. 8 fr. 50

Quatrièmes mélanges d'histoire du Moyen âge, par MM. JACQUEMIN, FARAL, BEYSSIER. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

***Essai de restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris**, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, prof. adjoint. 1 vol. in-8. 9 fr.

Constantin V, empereur des Romains (740-775). *Étude d'histoire byzantine*, par A. LOMBARD, licencié ès lettres. Préface de M. Ch. DIEHL, prof. adjoint. 1 vol. in-8. 6 fr.

Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris, par M. le Prof. A. LUCHAIRE, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

Les archives de la cour des comptes, aides et finances de Montpellier, par L. MARTIN-CHABOT, archiviste-paléographe. 1 vol. in-8. 8 fr.

PHILOLOGIE et LINGUISTIQUE

***Le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1870**, grammaire et lexique, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 vol. in-8. 8 fr.

***Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)**, par ALBERT DAUZAT. Préface de M. le Prof. A. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

***Antinomies linguistiques**, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 v. in-8. 2 fr.

Mélanges d'étymologie française, par M. le Prof. A. THOMAS. In-8. 7 fr.

A propos du corpus Tibullianum. *Un siècle de philologie latine classique*, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 18 fr.

PHILOSOPHIE

L'imagination et les mathématiques selon Descartes, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.

GÉOGRAPHIE

La rivière Vincent-Pinzon. *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par M. le Prof. VIDAL DE LA BLACHE, de l'Institut. In-8, avec grav. et planches hors texte. 6 fr.

LITTÉRATURE MODERNE

***Mélanges d'histoire littéraire**, par MM. FREMINET, DUPIN et DES COGNETS. Préface de M. le prof. LANSON. 1 vol. in-8 6 fr. 50

HISTOIRE CONTEMPORAINE

***Le treize vendémiaire an IV**, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoit**. In-8. 3 fr. 50

A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart**. 7 fr. 50

A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allem. In-8. 10 fr.

— **L'énigme sociale**. 1902. 1 vol. in-8. 2 fr. 50

G. LEFÈVRE. ***Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux**. Étude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.

J. DEROCQUIGNY. **Charles Lamb**. *Sa vie et ses œuvres*. 1 vol. in-8 12 fr.

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca, par Emile BOURGEOIS, 1 vol. in-8. 10 fr.
La républ. des Provinces-Unies, France et Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650, par A. WADDINGTON. 2 vol. in-8. 12 fr.
Le Vivarais, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

*RECUEIL DES INSTRUCTIONS

DONNÉES AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — AUTRICHE, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. *Épuisé.*
II. — SUÈDE, par M. A. GEFFROY, de l'Institut................ 20 fr.
III. — PORTUGAL, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR..... 20 fr.
IV et V. — POLOGNE, par M. LOUIS FARGES. 2 vol.............. 30 fr.
VI. — ROME, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française..... 20 fr.
VII. — BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — RUSSIE, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol............................ 25 fr.
X. — NAPLES ET PARME, par M. Joseph REINACH, député....... 20 fr.
XI. — ESPAGNE (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (t. I). 20 fr.
XII et XII *bis*. — ESPAGNE (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes.... 40 fr.
XIII. — DANEMARK, par M. A. GEFFROY, de l'Institut............ 14 fr.
XIV et XV. — SAVOIE-MANTOUE, par M. HORRIC de BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
XVI. — PRUSSE, par M. A. WADDINGTON. 1 vol. (Couronné par l'Institut.) 28 fr.

*INVENTAIRE ANALYTIQUE

DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1537-1542), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin............... 15 fr.
Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797 par M. Jean KAULEK. 4 vol. in-8 raisin. I. Année 1792, 15 fr. — II. Janvier-août 1793, 15 fr. — III. Septembre 1793 à mars 1794, 18 fr. — IV. Avril 1794 à février 1795, 20 fr. — V. Septembre 1794 à Septembre 1796..................... 20 fr.
Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin.............................. 15 fr.
Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542), par M. Alexandre TAUSSERAT-RADEL. 1 fort vol. in-8 raisin..................... 40 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.
Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. 3 vol. in-8 raisin. TOME I (1577-1700). *Épuisé.* — TOME II (1700-1770). 20 fr. — TOME III (1770-1830). 20 fr.

Les introducteurs des Ambassadeurs (1589-1900). 1 vol. in-4, avec figures dans le texte et planches hors texte. 20 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT, Membre de l'Institut, Professeur honoraire au Collège de France.

(32e année, 1907.) — Paraît tous les mois.

Abonnement : Un an : Paris, **30 fr.** — Départements et Etranger, **33 fr.**

La livraison, **3 fr.**

Les années écoulées, chacune **30** francs, et la livraison, **3** fr.

Tables des matières (1876-1887), in-8. **3** fr. — (1888-1895), in-8. **3** fr. - (1896-1905), in-8. **3** fr.

---

*REVUE GERMANIQUE (ALLEMAGNE — ANGLETERRE, ÉTATS-UNIS — PAYS SCANDINAVES)

Première année, 1905. — **Paraît tous les deux mois** (*Cinq numéros par an*).

Secrétaire général : M. PIQUET, professeur à l'Université de Lille.

Abonnement : Paris, **14** fr. — Départements et Etranger, **16** fr.

La livraison, **4** fr.

---

*Journal de Psychologie Normale et Pathologique

DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

Pierre JANET et **Georges DUMAS**

Professeur au Collège de France. — Chargé de cours à la Sorbonne.

(4e année, 1907.) — Paraît tous les deux mois.

Abonnement : France et Etranger, **14** fr. — La livraison, **2** fr. **60**.

Le prix d'abonnement est de 12 fr. pour les abonnés de la Revue philosophique.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par MM. G. MONOD, Membre de l'Institut, et **Ch. BÉMONT**

(32e année, 1907.) — Paraît tous les deux mois.

Abonnement : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.

La livraison, 6 fr.

Les années écoulées, chacune **30** fr.; le fascicule, **6** fr. Les fascicules de la 1re année, **9** fr.

TABLES GÉNÉRALES DES MATIÈRES

I. 1876 à 1880. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50	III. 1886 à 1890. 5 fr.; pour les abonnés, 2 fr. 50
II. 1881 à 1885. 3 fr.; — 1 fr. 50	IV. 1891 à 1895. 3 fr.; — 1 fr. 50

V. **1896 à 1900**. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50

---

*ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

Revue bimestrielle publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'Ecole libre des Sciences politiques

(22e année, 1907)

Rédacteur en chef : **M. A. VIALLATE, Prof. à l'Ecole**

Abonnement. — Un an : Paris, **18** fr.; Départements et Etranger, **19** fr.

La livraison, **3** fr. **50**.

---

*JOURNAL DES ÉCONOMISTES

Revue mensuelle de la science économique et de la statistique

Paraît le 15 de chaque mois par fascicules grand in-8 de 10 à 12 feuilles

Rédacteur en chef : G. DE MOLINARI, correspondant de l'Institut

Abonnement : Un an, France et Algérie, **36** fr. Six mois, **19** fr.

Union postale : Un an, **38** fr. Six mois, **20** fr. — Le numéro, **3** fr. **50**

Les abonnements partent de janvier ou de juillet.

Tables des matières (1841 à 1865), in-8. **20** fr. — (1866 à 1904), in-8. **20** fr.

---

*Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

Recueil mensuel publié par les professeurs. — (17e année, 1907).

Abonnement : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES, 1891-1900. . . . **2** fr.

REVUE ÉCONOMIQUE INTERNATIONALE

(4e année, 1907) **Mensuelle**

Abonnement : Un an, France et Belgique, **50** fr.; autres pays, **56** fr.

Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant

10 numéros par an. — **Abonnement du 1er octobre : 3 fr.**

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

Les titres marqués d'un astérisque * sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France pour* les bibliothèques des lycées et des collèges.

LISTE PAR ORDRE D'APPARITION

109 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, OUVRAGES A 6, 9 ET 12 FR.

1. TYNDALL (J.). * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale.** *Épuisé.*
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux,** marche, natation et vol. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale.** 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLAY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie,** avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 10e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité. Le plaisir et la douleur.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations.** In-8, 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** In-8, av. fig., 4e éd. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions.** *Épuisé.*
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie.** *Épuisé.*
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleurs. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés.** *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles.** *Épuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.

27. WURTZ. * **La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 9e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleurs hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux.** *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur.** 2 vol. in-8, avec 140 fig. et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique.** *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **La Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleurs hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). *Épuisé.*
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil.** *Épuisé.*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées.** 4e éd. 1 v. in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes.** *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3e éd., précédé d'une Introduction par Ch. Friedel. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** In-8, avec 51 fig. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. *Épuisé.*
54. TROUESSART. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes.** *Épuisé.*
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 3e édit. 12 fr.
60. LAGRANGE (F.). **Physiol. des exerc. du corps.** 1 v. in-8. 7e éd. 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évolution des mondes et des sociétés.** 1 v. in-8. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. *Épuisé.*
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire.** *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique,** d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT. * **La Révol. chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.). * **Les Altérations de la personnalité.** In-8, 2 éd. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES (A.). * **Les Émules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. Edm. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). * **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). * **Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. * **Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). * **La Géologie comparée.** 2e éd. in-8, avec fig.. 6 fr.
83. LE DANTEC. * **Théorie nouvelle de la vie.** 3e éd. 1 v. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. * **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. * **L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). * **Formation de la Nation française.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). * **La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). * **Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. * **La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol., avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). * **L'audition et ses organes.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). * **La Géologie expérimentale.** 2e éd. in-8, av. gr. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). * **La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). * **Les débuts de l'art.** Introduction de L. MARILLIER. 1 vol. in-8, avec 32 gravures dans le texte et 3 pl. hors texte. 6 fr.
95. GRASSET (J.). **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
96. DEMENŸ (G.). * **Les bases scientifiques de l'éducation physique.** 1 vol. in-8, avec 198 gravures. 3e édit. 6 fr.
97. MALMÉJAC (F.). * **L'eau dans l'alimentation.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
98. MEUNIER (Stan.). * **La géologie générale.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
99. DEMENŸ (G.). **Mécanisme et éducation des mouvements.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 565 gravures. 9 fr.
100. BOURDEAU (L.). **Histoire de l'habillement et de la parure.** 1 vol. in-8. 6 fr.
101. MOSSO (A.). * **Les exercices physiques et le développement intellectuel.** 1 vol. in-8. 6 fr.
102. LE DANTEC (F.). **Les lois naturelles.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
103. NORMAN LOCKYER. * **L'évolution inorganique.** 1 vol. in-8, avec 42 gravures. 6 fr.
104. COLAJANNI (N.). * **Latins et Anglo-Saxons.** 1 vol. in-8. 9 fr.
105. JAVAL (E.). * **Physiologie de la lecture et de l'écriture.** 1 vol. in-8, avec 96 gravures, 2e édition. 6 fr.
106. COSTANTIN (J.). * **Le Transformisme appliqué à l'agriculture.** 1 vol. in-8, avec 105 gravures. 6 fr.
107. LALOY (L.). * **Parasitisme et mutualisme en agriculture.** Préface du Pr A. GIARD. 1 vol. in-8, avec 82 gravures. 6 fr.
108. CONSTANTIN (Capitaine). **Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national.** Suivi de la traduction de *La guerre, moyen de sélection collective*, par le Dr STEINMETZ. 1 vol. 6 fr.
109. LOEB. **La dynamique de l'apparition de la vie.** Traduit de l'allemand par MM. DAUDIN et SCHAEFFER. 1 vol. avec fig. 9 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES

qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique.** In-8. 1893. 7 fr. 50
— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr.
— **Dieu et le Monde.** *Essai de phil. première.* 1901. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** 1 v. in-8. 6 fr.
ANDRÉ (L.), docteur ès lettres. **Michel Le Tellier et l'organisation de l'armée monarchique.** 1 vol. in-8 (*couronné par l'Institut*). 1906. 14 fr.
—**Deux mémoires inédits de Claude Le Pelletier.** In-8. 1906. 3 fr. 50
ARNAUNE (A.), directeur de la Monnaie. **La monnaie, le crédit et le change,** 3e édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8. 1906. 8 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
***Autour du monde,** par les BOURSIERS DE VOYAGE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS. (*Fondation Albert Kahn*). 1 vol. gr. in-8. 1904. 5 fr.
ASLAN (G.). **La Morale selon Guyau.** 1 vol. in-16. 1906. 2 fr.
ATGER (F.). **Hist. des doctrines du Contrat social.** 1 v. in-8. 1906. 8 fr.
AZAM. **Hypnotisme et double conscience.** 1 vol. in-8. 9 fr.
BACHA (E.). **Le Génie de Tacite.** 1 vol. in-18. 4 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BELLANGER (A.), docteur ès lettres. **Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit.** 1 vol. in-8. 1905. 5 fr.
BENOIST-HANAPPIER (L.), docteur ès lettres. **Le drame naturaliste en Allemagne.** In-8. *Couronné par l'Académie française.* 1905. 7 fr. 50
BERNATH (de). **Cléopâtre.** *Sa vie, son règne.* 1 vol in-8. 1903. 8 fr.
BERTON (H.), docteur en droit. **L'évolution constitutionnelle du second empire.** Doctrines, textes, histoire. 1 fort vol. in-8. 1900. 12 fr.
BLUM (E.), agrégé de philosophie. ***La Déclaration des Droits de l'homme.** Texte et commentaire. Préface de M. G. COMPAYRÉ, Inspecteur général. *Récompensé par l'Institut.* 3e édit. 1 vol. in-8. 1905. 3 fr. 75
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— ***Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. ***De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.** 1 vol. in-8. 2 fr. 50.
BRANDON-SALVADOR (Mme). **A travers les moissons.** *Ancien Test. Talmud. Apocryphes. Poètes et moralistes juifs du moyen âge.* In-16. 1903. 4 fr.
BRASSEUR. **La question sociale.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50
BROOKS ADAMS. **Loi de la civilisation et de la décadence.** In-8. 7 fr. 50
BROUSSEAU (K.). **Éducation des nègres aux États-Unis.** In-8. 7 fr. 50
BUCHER (Karl). **Etudes d'histoire et d'économie polit.** In-8. 1901. 6 fr.
BUDÉ (E. de). **Les Bonaparte en Suisse.** 1 vol. in-12. 1905. 3 fr. 50
BUNGE (C.-O.). **Psychologie individuelle et sociale.** In-16. 1904. 3 fr.
CANTON (G.). **Napoléon antimilitariste.** 1902. In-16. 3 fr. 50
CARDON (G.). ***La Fondation de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CELS (A.). **Science de l'homme et anthropologie.** 1904. 1 v. in-8. 7 fr. 50
CHARRIAUT (H.). **Après la séparation.** *Enquête sur l'avenir des Eglises.* 1 vol. in-12. 1905. 3 fr. 50
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** In-18. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50

CLAMAGERAN. **Études politiques, économiques et administratives.** Préface de M. BERTHELOT. 1 vol. gr. in-8. 1904. 10 fr.
— **Philosophie religieuse.** *Art et voyages.* 1 vol. in-12. 1904. 3 fr. 50
— **Correspondance (1849-1902).** 1 vol. gr. in-8. 1905. 10 fr.
COLLIGNON (A.). **Diderot.** 2e édit. 1907. In-12. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50
Congrès de l'Éducation sociale, Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901. 10 fr.
IVe Congrès international de Psychologie, Paris 1900. In-8. 20 fr.
Ve Congrès international de Psychologie, Rome 1905. In-8. 20 fr.
Congrès de l'enseignement des Sciences sociales, Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50
COSTE. **Économie polit. et physiol. sociale.** In-18. 3 fr. 50 (V. p. 2 et 6).
COUBERTIN (P. de). **La gymnastique utilitaire.** *Défense. Sauvetage. Locomotion.* 2e édit. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique.** In-8. 1896. 12 fr.
DANY (G.), docteur en droit. ***Les idées politiques en Pologne à la fin du XVIIIe siècle.** *La Constit. du 3 mai* 1793. In-8. 1901. 6 fr.
DAREL (Th.). **La Folie.** *Ses causes. Sa thérapeutique.* 1901. In-12. 4 fr.
— **Le peuple-roi.** *Essai de sociologie universaliste.* In-8. 1904. 3 fr. 50
DAURIAC. **Croyance et réalité.** 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50
— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr.
DEFOURNY (M.). **La sociologie positiviste.** *Auguste Comte.* In-8. 1902. 6 fr.
DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes.** 4 vol. Chacun. 3 fr. 50
DESCHAMPS. **Principes de morale sociale.** 1 vol. in-8. 1903. 3 fr. 50
DESPAUX. **Genèse de la matière et de l'énergie.** In-8. 1900. 4 fr.
— **Causes des énergies attractives.** 1 vol. in-8. 1902. 5 fr.
— **Explication mécanique de la matière, de l'électricité et du magnétisme.** 1 vol. in-8. 1905. 4 fr.
DOLLOT (R.), docteur en droit. **Les origines de la neutralité de la Belgique** (1609-1830). 1 vol. in-8. 1902. 10 fr.
DUBUC (P.). ***Essai sur la méthode en métaphysique.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUGAS (L.). ***L'amitié antique.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
DUNAN. ***Sur les formes a priori de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 5 fr.
DUNANT (E.). **Les relations diplomatiques de la France et de la République helvétique** (1798-1803). 1 vol. in-8. 1902. 20 fr.
DU POTET. **Traité complet de magnétisme.** 5e éd. 1 vol. in-8. 8 fr.
— **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** 6e éd., gr. in-18, avec fig. 3 fr. 50
— **Le magnétisme opposé à la médecine.** 1 vol. in-8. 6 fr.
DUPUY (Paul). **Les fondements de la morale.** In-8. 1900. 5 fr.
— **Méthodes et concepts.** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.
***Entre Camarades,** par les anciens élèves de l'Université de Paris. *Histoire, littérature, philologie, philosophie.* 1901, in-8. 10 fr.
ESPINAS (A.). ***Les Origines de la technologie.** 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.
FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50
FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres,** essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50
— **L'Ame est la fonction du cerveau.** 2 volumes in-18. 7 fr.
— **Le Paganisme des Hébreux.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **La Matière et l'Énergie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **L'Ame et la Vie.** 1 vol. in-18. 4 fr. 50
— **Les Mythes de la Bible.** 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50
— **La Cause première d'après les données expérim.** In-18. 1896. 3 fr. 50
— **Étymologie de 400 prénoms.** In-18. 1898. 1 fr. 50. (V. p. 11.)
Fondation universitaire de Belleville (La). Ch. GIDE. *Travail intellect. et travail manuel;* J. BARDOUX. *Prem. efforts et prem. année.* In-16. 1 fr. 50
GELEY (G.). **Les preuves du transformisme et les enseignements de la doctrine évolutionniste.** 1 vol. in-8. 1901. 6 fr.

GILLET (M.). **Fondement intellectuel de la morale**. In-8. 3 fr. 75

GIRAUD-TEULON. **Les origines de la papauté** *d'après Dollinger*. 1 vol. in-12. 1905. 2 fr.

GOURD. **Le Phénomène**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie**. 2 vol. in-8. 10 fr.

— **L'évol. des croyances et des doctr. polit**. In-12. 1895. 4 fr. (V. p. 3 et 8.)

GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau**. In-18. 4 fr. 50

— **La Sphère de beauté**, 1901. 1 vol. in-8. 10 fr.

GUEX (F.), professeur à l'Université de Lausanne. **Histoire de l'Instruction et de l'Éducation**. In-8 avec gravures, 1906. 6 fr.

GUYAU. **Vers d'un philosophe**. In-18. 3e édit. 3 fr. 50

HALLEUX (J.). **L'Evolutionnisme en morale** (*H. Spencer*). In-12. 1901. 3 fr. 50

HALOT (C.). **L'Extrême-Orient**. *Études d'hier. Événements d'aujourd'hui*. 1 vol. in-16. 1905. 4 fr.

HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture**, préface de J. Crépieux-Jamin. Br. in-8. 1898. 1 fr.

HORVATH, KARDOS et ENDRODI. ***Histoire de la littérature hongroise**, adapté du hongrois par J. Kont. Gr. in-8, avec gr. 1900. Br. 10 fr. Rel. 15 fr.

ICARD. **Paradoxes ou vérités**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

JAMES (W.). **L'Expérience religieuse**, traduit par F. Abauzit, agrégé de philosophie. 1 vol. in-8°. 2e éd. 1907. Cour. par l'Acad. française. 10 fr.

JANSSENS (E.). **Le néo-criticisme de Ch. Renouvier**. In-16. 1904. 3 fr. 50

— **La philosophie et l'apologétique de Pascal**. 1 vol. in-16. 4 fr.

JOURDY (Général). **L'instruction de l'armée française**, de 1815 à 1902. 1 vol. in-16. 1903. 3 fr. 50

JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences**. 1 v. in-8. 5 fr.

— **Essai sur la liberté morale**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar**, précédé d'une *Etude sur l'histoire de la Kabbale*. 1901. In-8. 7 fr. 50

KAUFMANN. **La cause finale et son importance**. In-12. 2 fr. 50

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique**, précédé d'une préface d'Edouard Schuré. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.

KOSTYLEFF. **Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie**. 1 vol. in-16. 1903. 2 fr. 50

— **Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne**. 1 vol. in-8. 1906. 4 fr.

LACOMBE (Cl de). **La maladie contemporaine**. *Examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste*. 1 vol. in-8. 1906. 3 fr. 50

LAFONTAINE. **L'art de magnétiser**. 7e édit. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Mémoires d'un magnétiseur**. 2 vol. gr. in-18. 7 fr.

LANESSAN (de). **Le Programme maritime de 1900-1906**. In-12. 2e éd. 1903. 3 fr. 50

LASSERRE (A.). **La participation collective des femmes à la Révolution française**. In-8. 1905. 5 fr.

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques**. In-8. 25 c.

LEFÉBURE (Ct). **Méthode de gymnastique éducative**. 1905. In-8. 5 fr.

LEMAIRE (P.). **Le cartésianisme chez les Bénédictins**. In-8. 6 fr. 50

LEMAITRE (J.), professeur au Collège de Genève. **Audition colorée et phénomènes connexes observés chez des écoliers**. In-12. 1900. 4 fr.

LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens**. In-18. 1 fr. 50

LEVI (Eliphas). **Dogme et rituel de la haute magie**. 3e édit. 2 vol. in-8, avec 24 figures. 18 fr.

— **Histoire de la magie**. Nouvelle édit. 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

— **La clef des grands mystères**. 1 vol. in-8, avec 22 pl. 12 fr.

— **La science des esprits**. 1 vol. 7 fr.

LEVY (L.-G.), docteur ès lettres. **La famille dans l'antiquité israélite**. 1 vol. in-8. 1905. Couronné par l'Académie française. 5 fr.

LÉVY-SCHNEIDER (L.), docteur ès lettres. **Le conventionnel Jeanbon Saint-André** (1749-1813). 1901. 2 vol. in-8. 15 fr.

LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIe siècle**. In-8. 7 fr. 50

LIESSE (A.), prof. au Conservatoire des Arts et Métiers. **La statistique.** *Ses difficultés. Ses procédés. Ses résultats.* In-16, 1905. 2 fr. 50

MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philos. atomistique.** In-8. 1895. 12 fr.

MAGNIN (E.). **L'art et l'hypnose.** 1 vol. in-8 avec gravures et planches, cart. 1906. 20 fr.

MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes. 6 fr.

MANDOUL (J.) **Un homme d'État italien : Joseph de Maistre**. In-8. 8 fr.

MARGUERY (E.). **Le droit de propriété et le régime démocratique.** 1 vol. in-16. 1905. 2 fr. 50

MARIÉTAN (J.). **La classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas.** 1 vol. in-8. 1901. 3 fr.

MATAGRIN. **L'esthétique de Lotze.** 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.

MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp.** In-12. 1898. 5 fr.

MICHOTTE (A.). **Les signes régionaux** (répartition de la sensibilité tactile). 1 vol. in-8 avec planches, 1905. 5 fr.

MILHAUD (G.) ***Le positiv. et le progrès de l'esprit**. In-16. 1902. 2 fr. 50

MILLERAND, FAGNOT, STROHL. **La durée légale du travail.** in-12. 1906. 2 fr. 50

MODESTOV (B.). **Introduction à l'Histoire romaine.** *L'ethnologie préhistorique, les influences civilisatrices à l'époque préromaine et les commencements de Rome,* traduit du russe sur MICHEL DELINES. Avant-propos de M. SALOMON REINACH, de l'Institut. 1 vol. in-4 avec 36 planches hors texte et 27 figures dans le texte. 1907. 15 fr.

MONNIER (Marcel). ***Le drame chinois.** 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50

NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles**, in-12. 2 fr.

NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique.** In-8. 1899. 4 fr.

NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine.** In-8. 1 fr. (V. p. 4, 10 et 19.)

— **La Fédération de l'Europe.** 1 vol. in-18. 2ᵉ édit. 1901. 3 fr. 50

— **L'affranchissement de la femme.** 1 vol. in-16. 1903. 3 fr.

OVERBERGH (C. VAN). **La réforme de l'enseignement.** 2 vol. in-8. 1906. 10 fr.

PARIS (Comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7ᵉ édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50

PARISET (G.), professeur à l'Université de Nancy. **La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer.** In-8. 1906. 2 fr.

PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique**, préf. de M. WALDECK-ROUSSEAU. 1 vol. in-8. 2ᵉ édition. 1901. 6 fr.

PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.

— ***Jarousseau, le pasteur du désert.** 1 vol. in-18. 2 fr.

— ***Un Roi philosophe :** *Frédéric le Grand.* In-18. 3 fr. 50

— **Droits de l'homme.** In-16. 3 fr. 50

— **Profession de foi du XIXᵉ siècle.** In-16. 3 fr. 50

PEREZ (Bernard). **Mes deux chats.** In-12, 2ᵉ édition. 1 fr. 50

— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect.** In-18. 3 fr.

— **Dictionnaire abrégé de philosophie.** 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 9.)

PHILBERT (Louis). **Le Rire.** In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50

PHILIPPE (J.). **Lucrèce dans la théologie chrétienne.** In-8. 2 fr. 50

PHILIPPSON (J.). **L'autonomie et la centralisation du système nerveux des animaux.** 1 vol. in-8 avec planches. 1905. 5 fr.

PIAT (C.). **L'Intellect actif.** 1 vol. in-8. 4 fr.

— **L'Idée ou critique du Kantisme.** 2ᵉ édition 1901. 1 vol. in-8. 6 fr.

PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50

PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale.** 1 vol. gr. in-8. 10 fr.

PINLOCHE (A.), professeur honre de l'Univ. de Lille. ***Pestalozzi et l'éducation populaire moderne.** In-16. 1902. (*Cour. par l'Institut.*) 2 fr. 50

POEY. **Littré et Auguste Comte.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PRAT (Louis). **Le mystère de Platon (Aglaophamos).** 1 v. in-8. 1900. 4 fr.

— **L'Art et la beauté (Kalliklès).** 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.

Protection légale des travailleurs (La). 1 vol. in-12. 1904. 3 fr. 50

Les dix conférences composant ce volume se vendent séparées chacune. 0 fr. 60

REGNAUD (P.). **L'origine des idées éclairée par la science du langage.** 1904. In-12. 1 fr. 50

RENOUVIER, de l'Inst. **Uchronie.** *Utopie dans l'Histoire.* 2e éd. 1901. In-8. 7 50

ROBERTY (J.-E.) **Auguste Bouvier,** pasteur et théologien protestant. 1826-1893. 1 fort vol. in-12. 1901. 3 fr. 50

ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques.** In-12. 1900. 1 fr.

ROTT (Ed.). **La représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses confédérés.** T. I (1498-1559). Gr. in-8. 1900, 12 fr. — T. II (1559-1610). Gr. in-8. 1902. T. III (1610-1626). Gr. in-8. 1906. 20 fr.

SABATIER (C.). **Le Duplicisme humain.** 1 vol. in-18. 1906. 2 fr. 50

SAUSSURE (L. de). ***Psychol. de la colonisation franç.** In-12. 3 fr. 50

SAYOUS (E.), ***Histoire générale des Hongrois.** 2e éd. revisée. 1 vol. grand in-8, avec grav. et pl. hors texte. 1900. Br. 15 fr. Relié. 20 fr.

SCHILLER (Études sur), par MM. SCHMIDT, FAUCONNET, ANDLER, XAVIER LEON, SPENLE, BALDENSPERGER, DRESCH, TIBAL, EHRHARD, Mme TALAYRACH D'ECKARDT, H. LICHTENBERGER, A. LÉVY. In-8. 1906. 4 fr.

SCHINZ. **Problème de la tragédie en Allemagne.** In-8. 1903. 1 fr. 25

SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50

SEIPPEL (P.), professeur à l'École polytechnique de Zurich. **Les deux Frances et leurs origines historiques.** 1 vol. in 8. 1906. 7 fr. 50

SIGOGNE (E.). **Socialisme et monarchie.** In-16. 1906. 2 fr. 50

SKARZYNSKI (L.). ***Le progrès social à la fin du XIXe siècle.** Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

SOREL (Albert), de l'Acad. franç. **Traité de Paris de 1815.** In-8. 4 fr. 50

TEMMERMAN, directeur d'École normale. **Notions de psychologie** appliquées à la pédagogie et à la didactique. In-8, avec fig. 1903. 3 fr.

VALENTINO (Dr Ch.). **Notes sur l'Inde.** In-16. 1906. 4 fr.

VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **La Mémoire.** Br. in-8. 1893. 2 fr.

— **Etudes de psychologie** 1 vol. in-8. 1901. 4 fr.

— **Causeries psychologiques.** 2 vol. in-8. Chacun. 3 fr.

— **Esquisse d'une éducation de la mémoire.** 1904. In-16. 2 fr.

VERMALE (F.). **La répartition des biens ecclésiastiques nationalisés dans le département du Rhône.** In-8. 1906. 2 fr. 50

VITALIS. **Correspondance politique de Dominique de Gabre.** 1904. 1 vol. in-8. 12 fr. 50

WYLM (Dr A.). **La morale sexuelle.** 1907. In-8. 5 fr.

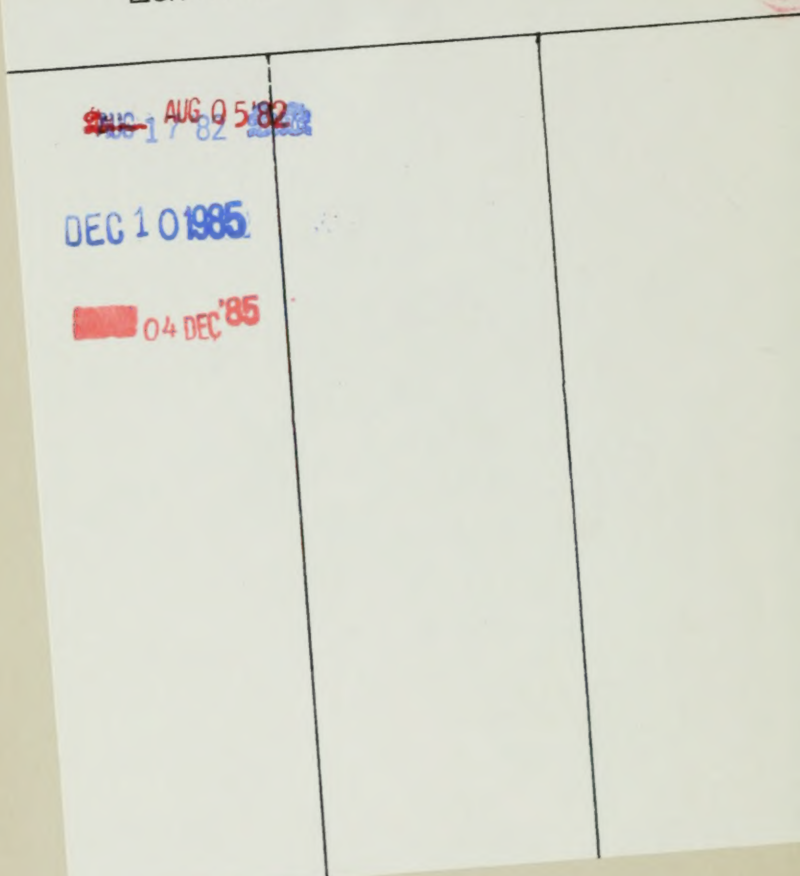
ZAPLETAL. **Le récit de la création dans la Genèse.** In-8. 3 fr. 50

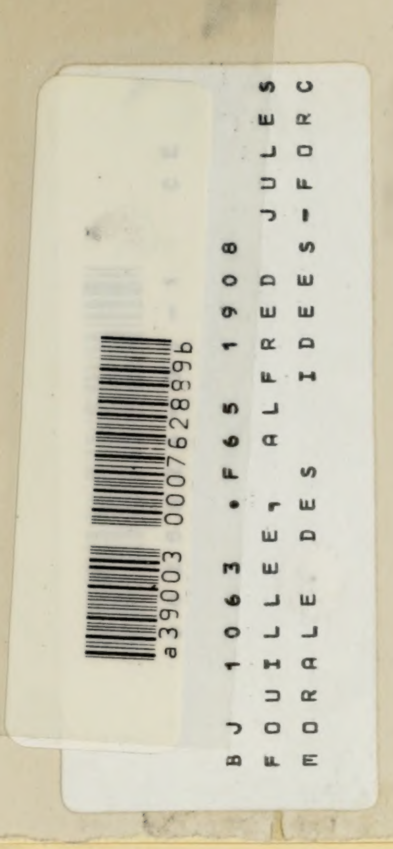
ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui.** 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS

3445 — Imp. Motteroz et Martinet, rue Saint-Benoît, 7, Paris


La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance
The Library
University of Ottawa
Date Due
AUG 0 5 '82
DEC 1 0 1985
04 DEC '85


a39003 007628896
BJ 1063 .F65 1908
FOUILLEE, ALFRED JULES
MORALE DES IDEES-FORC

